

MÉLANGES  
SÉVÉRIEN SALAVILLE

LIBRARY of the  
PATRIARCH ATHENAGORAS  
ORTHODOX INSTITUTE  
at the GRADUATE  
THEOLOGICAL UNION



Publié avec le concours du Centre National  
de la Recherche scientifique.

INSTITUT FRANÇAIS  
D'ÉTUDES BYZANTINES  
P A R I S

1958



# LA REVUE DES ÉTUDES BYZANTINES

continue à partir de 1943 la revue « Echos d'Orient »  
I-XXXIX (1897-1942).

Elle paraît en 1 volume annuel

Prix de chaque volume :

France : 2.000 francs

Étranger : 5 dollars

*( Voir la liste des autres publications à la fin du volume )*

---

*Rédaction — Administration*

**8, rue François-I<sup>er</sup>, PARIS (VIII<sup>e</sup>)**

---

*Compte Chèques Postaux :*

Paris 927-294 (Association de l'Institut Français d'Études Byzantines

8, rue François-I<sup>er</sup>, Paris, 8<sup>e</sup>). Prière d'indiquer l'objet de l'envoi.

MÉLANGES  
SÉVÉRIEN SALAVILLE







REVUE DES ÉTUDES BYZANTINES

---

XVI

---

MÉLANGES  
SÉVÉRIEN SALAVILLE



Publié avec le concours du Centre National  
de la Recherche scientifique.

INSTITUT FRANÇAIS  
D'ÉTUDES BYZANTINES  
P A R I S  
1958

THE  
NATIONAL  
ARCHIVES



OFFICE OF THE  
DIRECTOR

WASHINGTON, D. C.





Digitized by the Internet Archive  
in 2024



Le R. P. Sévérien SALAVILLE

Membre de l'Institut Français d'Études byzantines  
Ancien Membre de l'Institut Archéologique Russe de Constantinople (1913)  
Membre de l'Académie théologique de Velehrad (1938)

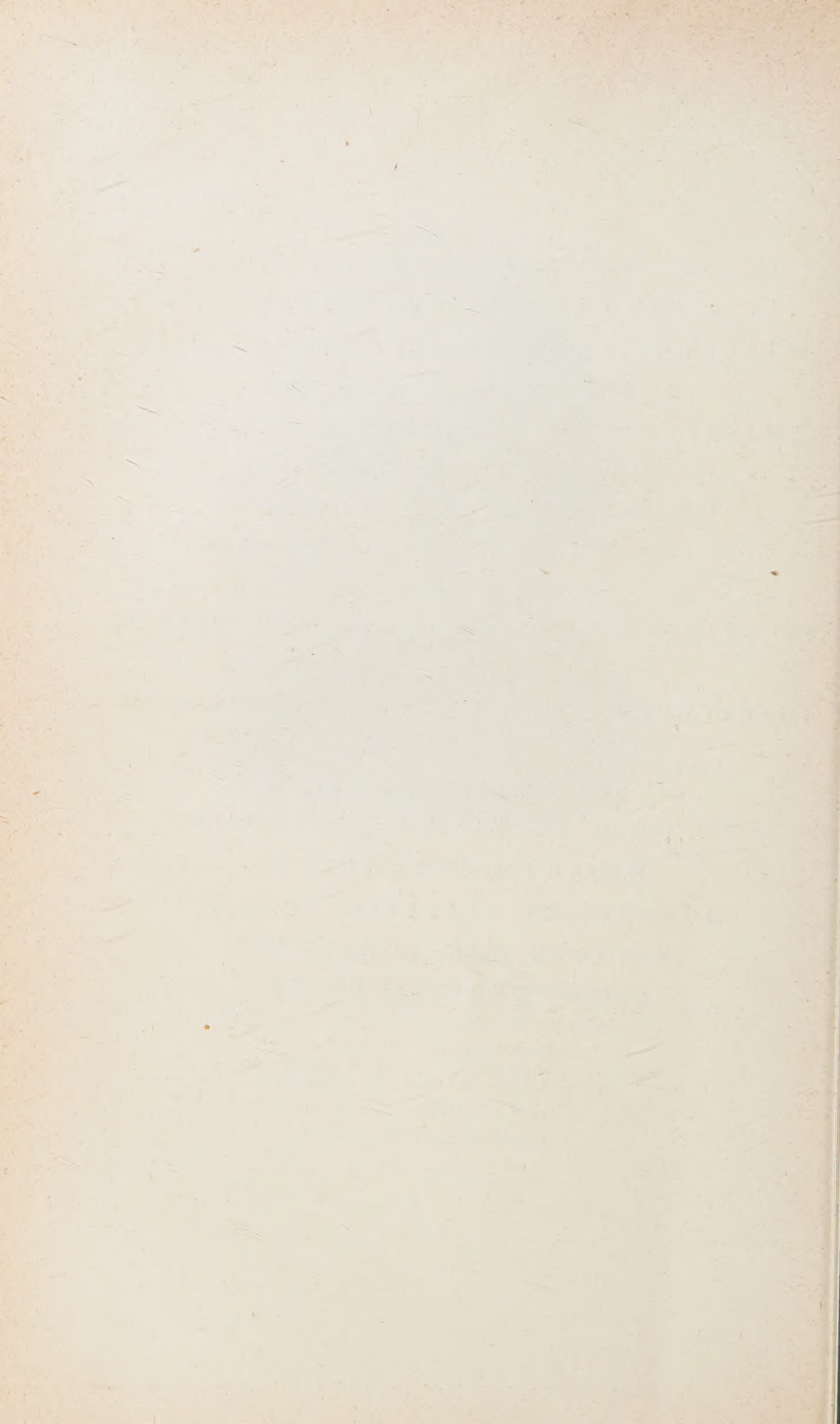
Professeur de Théologie Orientale :  
à l'Athénée Pontifical « Urbanianum » (1932-1940)  
aux Facultés Catholiques de Lyon (1942-1945)

Consulteur de la S. Congrégation Orientale (1936)

Chevalier de la Légion d'Honneur



REVERENDO · PATRI  
SEVERIANO · SALAVILLE  
SACERDOTII · DENIS · LVSTRIS · PERACTIS  
IVBILAEVM · CELEBRANTI  
CHRISTIANIS · IN · FIDE · PER · CHARITATEM  
VNIENDIS · ENIXE · DEDITO  
DE · SCIENTIIS · ORIENTALIBVS  
IN · RE · PRAESERTIM · LITVRGICA  
EXIMIE · MERITO  
IN · QVIBVS · ROMAE · ET · LVGDVNI · MAGISTER  
TRADENDIS · ENITVIT  
INSTITVTVM · STVDIORVM · BYZANTINORVM  
QVOD · DIV · CHALCEDONE  
FELICITER · REXIT  
SVB · ANNO · AB · INITIO · SEXAGESIMO  
HOC · ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ  
HONORIS · ET · PIETATIS · STVDIO  
AMICORVM · OPE · CONSERTVM  
LAETO · DEDICAT · ANIMO





## LE R. P. SALAVILLE ET L'ORIENT CHRÉTIEN

Ἦσσι γάρ, ὡς ἔπος εἶπεῖν, ἡ γνῶσις τελείως τις ἀνθρώπου διὰ τῆς τῶν θεῶν ἐπιστήμης συμπληρουμένη.

Clément d'ALEXANDRIE,  
*Stromates*, VII, 10.

Dans la lettre qu'il adressa, le 28 juin 1914, à M. Barrès revenu à Paris de son dernier voyage en Orient, le R. P. Salaville, alors directeur du Grand Séminaire de l'antique Chalcédoine, l'entretenait de « ce déconcertant amalgame que sont les populations chrétiennes du Levant ». Elles sont rares en effet, même après les brassages des deux dernières guerres, les régions du monde où la géographie humaine présente comme là, du Danube à l'Oronte et au Nil, une telle bigarrure de races. Or ce qui de loin semble ajouter la confusion à la diversité, c'est, dans une aire assez restreinte, la prolifération de Liturgies toutes très anciennes et très vivaces. Le voyageur ou le pèlerin d'Occident, habitué chez lui à une uniformité parfois exemplaire, tombe en arrêt devant ce foisonnement de rites aux effectifs inégaux. Leur nombre et leur variété étonnaient encore au début du siècle l'Europe qui s'éveillait à peine à la connaissance d'Églises vénérables auxquelles les derniers spasmes de l'empire ottoman causaient de temps à autre les affres du martyre. Les catholiques du monde entier se penchaient alors sur leurs souffrances; ils ne s'intéressaient guère à leur histoire ni à la richesse de leur vie spirituelle.

Le premier demi-siècle aura opéré ce miracle de révéler l'Orient chrétien à la Catholicité entière. Les revues et les cercles d'études se sont en effet multipliés partout sous le coup des circonstances ou de la nécessité. Or, à cette connaissance, élargie maintenant aux dimensions du monde, le R. P. Salaville a eu sa double part dont cet Avant-Propos voudrait souligner l'ampleur et le mérite.

Il a mis en lumière l'unité foncière et la variété enrichissante des Liturgies orientales. Le savant s'est penché *con amore* sur leurs rites solennels, montrant combien fidèlement ceux-ci reproduisent les démarches cultuelles de la primitive Église.

Il a clairement défini la valeur du culte voué à ces anciennes litur-

gies pour un durable rapprochement des cœurs, condition indispensable de l'Union si universellement désirée par tous les chrétiens.

C'est sur ce double plan de la recherche scientifique et de la poursuite d'un très haut idéal que nous avons choisi de suivre, au long de ses cinquante années, le sacerdoce du jubilaire. Les multiples activités de l'éducateur, du professeur ou du missionnaire ne seront évoquées qu'occasionnellement dans la mesure où leur rappel pourrait donner plus de relief à ce dont témoigne la longue liste d'écrits insérés ci-après et qui lui fut surtout à cœur, l'apostolat intellectuel.

### 1. *L'historien des Liturgies orientales.*

Le R. P. Salaville n'a rien de ces rubricistes forcenés qui sont à l'occasion la plaie des scolasticats. Bien qu'il ait régi durant de longues années un Grand Séminaire oriental, puis le Collège International de sa Congrégation à Rome, quoiqu'il ait enseigné à l'Université Pontificale une spécialité tangente à la sienne — la théologie orientale — il se révèle dans son œuvre le contraire du théoricien aisément prisonnier de la somme de faits et d'impressions où se perd son analyse. La liturgie chez notre confrère est, au départ, affaire de tempérament. Aussi, ayant eu le privilège de vivre, dès avant son ordination sacerdotale, au contact des clercs orientaux, a-t-il cédé d'un coup à l'attrait des offices du rite byzantin. Il a ainsi abordé les Églises séparées par ce qu'elles ont de plus respectable, les cérémonies du culte et leurs livres de prières. C'est à étudier celles-là et à scruter ceux-ci que s'est attaché l'effort du savant et sont allées les préférences du prêtre.

L'attention de celui-ci se porta d'emblée sur un point névralgique du rituel de la messe. La lecture des théologiens orthodoxes, puis l'examen détaillé (n. 1) de leurs positions dans l'ensemble de la polémique gréco-latine arrêterent sa réflexion sur un thème de dissonance : la Consécration, au Saint-Sacrifice, ne s'opérerait pas selon ces derniers par les seules paroles de l'institution, mais l'invocation du Saint-Esprit ou Épiclèse serait nécessaire.

L'épiclèse ! A l'heure où les supérieurs mettaient avec insistance les jeunes intelligences en garde contre la fièvre moderniste, ce mot posa tout de suite un cas de conscience au chercheur en quête de vérité scientifique. La célèbre prière, si ancrée dans les liturgies les plus vénérables de l'Orient, devait-elle constituer un différend entre les Églises ? L'année même de ses prémices, il y a cinquante ans, le



R. P. Salaville donna à cette question une réponse frappante par son ingéniosité. Une courte note (n. 17) — son vrai premier travail scientifique — sur l'épiclese d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale montre le plus grand docteur de l'Église byzantine en conformité de doctrine avec l'Église de Rome, tout en maintenant la formule liturgique de l'épiclese et sa signification théologique. Pour celui-ci en effet, la Consécration résulterait de l'efficacité des paroles du Sauveur unie à la vertu eucharistique du Saint-Esprit.

C'est autour de cette idée fondamentale — unité d'action des trois personnes et vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit — que s'est cristallisée pour longtemps la réflexion de notre auteur. Il en a successivement recherché les fondements scripturaires (n. 19), patristiques (n. 21, 29), ou liturgiques; des enquêtes répétées (n. 22, 24, 26, 29, 31) en ont relevé l'expression et déterminé la place dans la plus ancienne tradition orientale. Puis est venu un premier bilan (n. 36) inséré dans une encyclopédie autorisée. Ce long exposé, très remarqué, qualifiait son auteur pour une recherche exhaustive en cette matière d'une extrême délicatesse. Celle-ci fut abordée dans une série de mémoires consacrés à l'enseignement et à la pratique des Églises arméniennes (n. 48, 166), byzantine (n. 126), romaine (n. 73), orientale dans son ensemble (n. 111) et africaine (n. 165). Et le chercheur eut, chemin faisant, la satisfaction, sinon de dirimer la fameuse controverse, du moins de projeter sur elle une lumière toute nouvelle. On croyait en effet que l'épiclese du Saint-Esprit avait été introduite dans la liturgie à l'époque constantinienne. Or la « Tradition Apostolique », un écrit de saint Hippolyte, la fait apparaître dès le début du III<sup>e</sup> siècle, dans un texte romain quasi officiel, « après le récit de la cène, à la place normale qui est celle de cette très spéciale oraison au cœur des anaphores orientales (n. 73) ». Divers spécialistes ont plus récemment élargi le problème sans s'être préoccupés de lui trouver une solution d'ensemble. Il serait à souhaiter que toutes les recherches dont nous venons de faire état soient couronnées par le maître-livre si attendu où apparaîtrait dans une clarté irrésistible l'inanité de cette pseudo-querelle.

Le service liturgique devait suggérer à l'auteur d'autres réflexions.

Il a ainsi abordé successivement tantôt des thèmes généraux comme l'Eucharistie et les Églises Orientales (n. 51) ou la formation du calendrier liturgique (n. 151). En 1938, parut une première synthèse, une véritable introduction à la connaissance des liturgies orientales (notions générales et éléments principaux), en un volume d'une discrète ampleur (n. 3) qui obtint une audience internationale

(n. 3 bis) et auquel fit bientôt pendant la *Dissertation* d'Eusèbe Renaudot (n. 6) sur le même sujet. Puis l'auteur condensa ses observations sur l'histoire et les structures de la messe proprement dite ainsi que sur le lieu du culte et le mobilier liturgique en deux volumes, courts et drus (n. 4), où l'on trouve la Somme la plus claire et la mieux informée qui soit encore sur l'ensemble, déroutant pour un occidental, des rites orientaux. On eût pu s'attendre à voir paraître, comme couronnement de ces recherches, un choix de textes qui eût mieux fait goûter l'onction des prières eucharistiques. Sans doute parce que d'autres s'empressaient à cette tâche aisée, notre liturgiste préféra-t-il faire connaître, dans une traduction française largement commentée, le plus bel ouvrage que la tradition byzantine ait consacré à la messe, cette *Exposition de la Divine Liturgie* de Nicolas Cabasilas, qui devait être consultée, lors des premières délibérations du concile de Trente, comme témoin de la tradition catholique!

En frayant la route que d'autres ont suivie, notre savant ne manqua pas d'en étudier les à-côtés en examinant certaines manifestations de la piété eucharistique (nn. 14, 127, 137, 158, 161, 184); surtout il devait l'élargir en scrutant les deux cultes majeurs voués, avec une faveur exceptionnelle, par l'Orient au Christ et à la Vierge.

La Christologie occupe dans l'œuvre du R. P. une place de choix. Un volume entier (n. 7) caractérise la piété de l'Orient envers la nature humaine du Sauveur; plusieurs articles précisent certains aspects de cette dévotion dans la liturgie (n. 137), dans les formules eucharistiques comme cette prière à Jésus-Christ de Nicolas Cabasilas (n. 144) si expressive qu'elle annonce le christocentrisme de ce théologien laïc (n. 145), dans les manifestations de l'art sacré (n. 158); d'autres études en cherchent le fondement dans un très ancien office du « Très doux Jésus » (n. 175), dans les vues sotériologiques du même Cabasilas (n. 168) ou son expression dans la piété affective de l'Orient (p. 184).

La Mariologie, qui n'a fait de sa part l'objet d'aucun ouvrage spécial, a en revanche inspiré de nombreuses recherches de détail. Celles-ci avaient débuté par un exposé (n. 16) sur la grande hymne liturgique du Magnificat. La rencontre d'Élie Méniatès, théologien moderne de l'Immaculée Conception, lui inspira une enquête (n. 115) et des articles de Dictionnaire; il devait par la suite en éditer un petit recueil d'homélies mariales. C'est également à la croyance et au culte de ce même dogme de l'Immaculée Conception dans le monde gréco-slave qu'est consacrée une recherche de quelque ampleur (n. 164). Des

dissertations de caractère plus général retracent l'histoire du culte de la Madone dans la Liturgie de rite byzantin (n. 175 *bis*) et dans celle de l'Éthiopie (n. 154). Une simple note (n. 180) a souligné enfin une curieuse coïncidence d'expression sur la Médiation de Marie entre un prélat byzantin, Théophane de Nicée († 1381), et des théologiens latins des XIII-XVII<sup>e</sup> siècles.

A ces thèmes majeurs qui ont conduit, soit sous forme d'ouvrages soit sous forme d'amples mémoires, à d'utiles synthèses, voire, une fois ou l'autre, à la première somme de connaissances jamais tentée en certains domaines, il faut ajouter la série impressionnante des notes occasionnelles dont tout vrai savant étale son œuvre principale. Cette catégorie, très fragmentée, groupe l'examen de textes liturgiques récemment découverts (n. 23), l'étude de périodes de l'année qui conditionnent la vie liturgique (nn. 25, 35, 123) et des calendriers qui en commandent l'ordonnance (n. 151), la présentation de certaines fêtes exceptionnelles comme celle des conciles (nn. 91, 97), enfin de trop rares notes sur divers monuments de l'hymnographie sacrée (nn. 175, 181).

On notera, pour finir, une double série de notices consacrées, en diverses encyclopédies, soit aux institutions liturgiques elles-mêmes et au mobilier d'église comme au lieu du culte, soit surtout aux écrivains byzantins et orientaux qui ont disserté sur ces matières à toutes les époques. Un simple regard jeté sur le relevé consigné en appendice à la Bibliographie du jubilaire fait désirer que ces articles traitant avec maîtrise de matières difficiles ou peu courantes soient recueillis en volume. On aurait ainsi, si la série pouvait en être complétée, un véritable répertoire des institutions liturgiques des Églises du groupe byzantin, indispensable au progrès de la recherche.

## 2. *Le héraut de l'Unité chrétienne.*

Il est arrivé au R. P. Salaville d'entendre, un jour de flânerie dans les rues d'Athènes, une voix indigène chantonner dans son dos : 'Ο πολὺς Σαλαβίλ εἶναι ἡμέτερος! Cette voix disait vrai. N'est-il pas des très rares clercs latins qui aient leur notice dans le Grand Larousse hellénique! Et quelqu'un n'a-t-il pas écrit que de tous les siens il est le seul à aimer vraiment l'Orthodoxie? La sympathie exceptionnelle dont il jouit dans un milieu où les circonstances le font à nouveau vivre est certes le fruit de nombreux contacts personnels pris au cœur d'un long séjour et de plusieurs missions en Orient. Mais ses écrits,



leur ton mesuré et — il faut l'ajouter — leur onction ont contribué tout autant à lui gagner l'affection d'un monde particulièrement sensible.

Le missionnaire se posa, comme il se doit, dès son arrivée dans le Levant à l'aube de ce siècle, la délicate question de l'Unité de l'Église. C'est à réfléchir sur ce thème qu'il consacra ses tout premiers travaux (n. 13); c'est pour faire mieux prier pour cette cause essentielle qu'il compila des recueils (nn. 1, 10) qui ont doté le peuple fidèle de formules et de chants si appropriés qu'ils sont devenus en plusieurs pays les manuels de la piété unioniste. Ces brochures ont au surplus fait connaître à un vaste public mal informé et souvent prévenu la beauté et la richesse des liturgies orientales.

L'Unité voulue par le Sauveur s'impose à la conscience de tout vrai chrétien (n. 81). Ne s'exprime-t-elle pas dans les textes les plus intimes de la liturgie et de la dévotion (n. 83)? La tumultueuse histoire byzantine elle-même, marquée par d'incessants va-et-vient entre le Bosphore et le Tibre, n'en souligne-t-elle pas la nécessité (n. 84)? Les perspectives actuelles de rapprochement, sans lui donner d'excessives illusions, lui paraissent assez prometteuses (n. 79), car il croit à la bonne foi des hommes (n. 128) et pratique, quand il en est besoin, le conseil de Joubert : Quand mes amis sont borgnes, je les regarde de profil! Toutefois la condition essentielle d'un rapprochement valable reste à ses yeux la volonté de compréhension dans une étude objective et sereine des positions réciproques.

Le R. P. a, quant à lui, opté d'emblée pour l'unité par la liturgie, et, dans celle-ci, par ce qui en est l'âme, la prière officielle. Des articles de revue (nn. 83, 84), des exposés spéciaux communiqués à des Congrès internationaux (nn. 148, 155), spécialement à ceux de Velehrad et de Ljubliana, des tracts (nn. 10, 13) ont redit sa conviction que la division des Chrétiens reposait avant tout sur un fond artificiel, une simple différence de mentalité. Vu dans cet éclairage, tout ce que les parties séparées se reprochent devrait fondre dans la communion des esprits délestés de leurs préventions. Parce qu'il se refuse à voir entre les Églises des différences irréductibles, le R. P. clame sa conviction (n. 128) que la grâce, aux touches discrètes, rapproche insensiblement, quoi qu'il paraisse, les membres disjoints du corps mystique. Et il croit à la vie qui ressoudra les éléments épars dans une division contre nature. C'est pourquoi, là où les théoriciens prennent les fièvres au seul mot d'uniatisme, lui n'hésite pas à chercher — et il trouve (nn. 7, 9) — comme l'essentiel de certaines dévotions modernes, telles celle

du Sacré Cœur, dans les écrits de spirituels byzantins. La sympathie communicative qu'il voue aux manifestations de la piété orientale, loin de se figer dans un archéologisme désuet, l'incline à voir dans le fonds doctrinal qui les inspire le terrain propice où, dans un accroissement de la piété eucharistique et un sentiment plus vif de leur appartenance au même Christ, les chrétiens séparés esquisseront, au jour voulu de Dieu, un premier vrai rapprochement.

Cette recherche fervente, parfois angoissée, des voies ouvertes sur l'unité a beau s'envelopper d'amitié et de dévouement. Qu'on ne s'y trompe cependant pas ! Elle n'en reste pas moins avertie. Une longue fréquentation des milieux orientaux et une réflexion prolongée lui ont fait mesurer la distance exacte à laquelle les vicissitudes des temps et les passions des hommes maintiennent, loin de l'unité catholique, les chrétientés séparées. Ses recherches sur les points majeurs de la controverse, le Filioque, la Primauté (nn. 27, 147, 149), l'ont amené à la conclusion que, pour être sans retour, l'Union devra se fonder sur un unique Credo et le rattachement au même Siège Apostolique. Cependant — reconnaissons-le — cet aboutissement dont il n'ignore pas les redoutables exigences reste au second plan de sa méditation. C'est essentiellement à en préparer la première étape — le rapprochement des âmes dans un climat liturgico-théologique — que celle-ci s'est appliquée. La popularité dont le jubilaire jouit jusque dans le milieu le plus exigeant, le clergé orthodoxe, ne laisse aucun doute sur l'efficacité d'une méthode faite de chaleur, de probité et de franchise.

\* \*  
\* \*

Au jour de ses noces d'or sacerdotales, le R. P. Salaville offre donc à notre attention :

une œuvre scientifique qui s'est imposée aux théologiens et aux liturgistes par son information, sa clarté et sa valeur pratique. Elle aura guidé et éclairé tous ceux, savants ou fidèles instruits, qui se sont penché sur le passé et le présent des Églises orientales. Les spécialistes eux-mêmes en ont apprécié les perspectives nouvelles et cette chaleur enveloppante qui maintient la recherche au contact de la vie ;

une formule d'irénisme qui, sans rien sacrifier des exigences de la foi catholique, a eu l'avantage de retenir l'esprit sourcilieux de ses partenaires orthodoxes et de l'amener à un examen moins passionné des causes d'un schisme anachronique.

A cette double réussite les présents Mélanges veulent surtout rendre hommage!

Mais à l'hommage collectif qu'un choix de collègues, de confrères, de disciples et d'amis interprètent dans ce volume, notre Institut que le jubilaire dirigea durant de longues années et dont il sauva la revue — les *Échos d'Orient* — en 1914 se doit d'ajouter une expression d'affectueuse gratitude. La sympathie du jubilaire ne lui a jamais manqué et l'appui moral qu'il lui a apporté dans les circonstances difficiles de ces trente dernières années l'ont aidé à survivre à de véritables catastrophes. Il en a, au surplus, dilaté les cadres et étendu l'action par la création de cette succursale athénienne dont il reste l'animateur. Dieu lui donne encore d'assez longs jours pour voir nos deux Centres œuvrer efficacement, au coude à coude, pour l'union des cœurs par l'accord des esprits.

C'est notre souhait et notre espérance!

V. LAURENT,  
*directeur.*



# BIBLIOGRAPHIE

## DU R. P. SÉVÉRIEN SALAVILLE

### I. — OUVRAGES.

1. *Messes votives pour l'Union des Églises et la Propagation de la Foi.* Texte du Missel Romain avec traduction et commentaires, suivi d'un choix de chants et de prières. Paris-Lille, Desclée de Brouwer, 1922, in-16, 56 pages.
2. *Éloge funèbre de Mgr Louis Petit, ancien archevêque d'Athènes et Délégué Apostolique en Grèce*, Constantinople, in-8°, 16 pages.
3. *Liturgies orientales: Notions générales et éléments principaux* (Collection « Bibliothèque Catholique des Sciences religieuses », in-12, 218 pages, Paris, Bloud et Gay, 1932.
- 3 bis. Traduction anglaise : *An Introduction to the Study of Eastern Liturgies by Père Sévérin Salaville, A. A., adapted from the French... by the Rev. Mgr John M. T. Barton*, London, Sands & Co, 1938, in-8°, 226 pages.
4. *Liturgies orientales: La Messe: I*, 125 pages; *II*, 169 pages. Même librairie, 1942.
5. *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin, avec introduction et notes explicatives*, Vatican, 1937, 63 pages.
6. *Eusebii Renaudot Dissertatio inedita de Liturgiis Orientalibus, cum Notis, Observationibus, Indice alphabetico*, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». Rome, 1938, in-8°, 47 pages.
7. *Christus in Orientalium pietate*, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », s. d., in-8°, 106 pages.
8. *Studia Orientalia liturgico-theologica*, in-8°, xv-254 pages, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », 1940.
9. *Nicolas Cabasilas, Explication de la divine liturgie. Introduction et traduction de S. Salaville, A. A.*, Paris, Éditions du Cerf, petit in-8°, 310 pages, 1943 (= Sources Chrétiennes, 4).
10. *La prière pour l'unité du monde chrétien*, in-16, 32 pages, Paris (1944).
- 10 bis. Traduction néerlandaise : *Het gebed voor de Eenheid van de Christenheid, vertaling door P. J. Teuwen a. a.*, Bruxelles, 1958, p. 46.
11. *Ἡλία Μηνιάτη, Θεομητορικαὶ διδασκαί. Εἰσαγωγὴ-σημειώσεις Σεβηριανοῦ Σαλαβίλ*, Athènes, 1954, petit in-8°, ις'-96 pages.
12. *Karamanlidika*. Bibliographie analytique des ouvrages turcs imprimés en caractères grecs (en collaboration avec E. Dalleggio), t. I, Athènes, 1958. In-8° de xii + 324 pp. Collection de l'Institut français d'Athènes.

## II. — ARTICLES.

1903

13. *L'union des Églises d'après les Orthodoxes* (Revue Augustinienne, II, 1903, 36-58, 124-159, 234-250, 346-358). Réédité en brochure à Rome en 1935.  
 13 bis. *Sources d'hagiographie orientale* (Ibid., III, 1903, 459-465).

1904

14. *Le discours sur le Pain de vie. Le prologue d'après Maldonat* (Revue Augustinienne, IV, 1904, 225-245).  
 15. *Bulletin oriental. Les Églises orientales non grecques. Origine et Statistique* (Ibid., V, 1904, 110-112, 222-223).

1905

16. *Le Magnificat étudié au Congrès Marial de Rome* (Revue Augustinienne, VI, 1905, 190-192).

1908

17. *L'Épiclèse d'après Saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale* (Échos d'Orient, XI, 1908, 101-112).  
 18. *La « Theologia Patrum » du curé toscan Cigheri* (Revue Augustinienne, XIII, 1908, 472-482).

1909

19. *Les fondements scripturaires de l'Épiclèse* (EO, XII, 1909, 5-14).  
 20. *Les églises Saint-Acace à Constantinople* (Ibid., 103-108).  
 21. *La liturgie décrite par Saint Justin et l'Épiclèse* (Ibid., 129-136, 222-227).  
 22. *Notes de topographie constantinopolitaine. La porte Basilikè* (Ibid., 262-264).  
 23. *Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh* (Ibid., 329-335).  
 24. *Étude de liturgie comparée* (Revue Augustinienne, XIV, 1909, 303-318, 547-568).

1910

25. *La Tessaracoste du V<sup>e</sup> Canon de Nicée* (EO, XIII, 1910, 65-72).  
 26. *La double épiclèse des anaphores égyptiennes* (Ibid., 133-134).  
 27. *Un témoignage oriental en faveur de la primauté et de l'infaillibilité du Pape au VI<sup>e</sup> siècle* (Ibid., 171-172).  
 28. *Les textes grecs du Te Deum* (Ibid., 208-213).  
 29. *La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens* (Ibid., 321-324).  
 30. *Eucharistie (Épiclèse)* (Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, I, 1910, 1585-1597).

## 1911

31. *Consécration et épiclèse d'après Chosrov le Grand* (EO, XIV, 1911, 10-16).
32. *Bulletin de liturgie et d'archéologie chrétiennes* (Ibid., 220-230).
33. *Une innovation liturgique à Alexandrie en 1702* (Ibid., 268-270).
34. *Un manuscrit chrétien en dialecte turc: le Codex Cumanicus* (Ibid., 278-286).
35. *Tessarakoste: Carême ou Ascension?* (Ibid., 355-357).
36. *Epiclèse* (Dictionnaire de Théologie catholique, V, 1911, 194-300).
37. *Eugenicos (Eugène)* (Ibid., 1497-1501).
38. *Eustathe d'Antioche* (Ibid., 1554-1565).
39. *Eustathe de Sébaste* (Ibid., 1565-1571).
40. *Eustathiens* (Ibid., 1571-1574).
41. *Eustathiens d'Antioche* (Ibid., 1574-1576).
42. *De « quinivertice ecclesiastico corpore » apud s. Theodorum Studitam*  
(Acta Academiae Velehradensis, Olomouc, VII, 1911, 177-180).

## 1912

43. *Un ancien bourg de Cappadoce: Sadagolthina* (EO, XV, 1912, 61-63).
44. *Mgr Louis Petit, archevêque d'Athènes et délégué apostolique en Grèce.*  
*Notice et écrits* (Ibid., 97-108).
45. *Le moine Alexandre de Chypre, VI<sup>e</sup> s.* (Ibid., 134-137).
46. *Le premier livre néo-bulgare: l'Abagar de l'évêque Stanislavov (1641),*  
(Ibid., 442-448).
47. *Philippe Stanislavof, apôtre des Bulgares Pavlikans, XVII<sup>e</sup> s.* (Ibid., 481-494).

## 1913

48. *Consécration et épiclèse dans l'Église arménienne au XII<sup>e</sup> s.: témoignage*  
*de Saint Nersès de Lampron* (EO, XVI, 1913, 28-31).
49. *Documents sur l'histoire de la Transylvanie* (Ibid., 39-43).
50. *Bulletin d'histoire et d'archéologie byzantines* (Ibid., 243-255).
51. *Une explication du patriarche Michel l'Oxite (1143-1146) sur la formule*  
*de consécration eucharistique* (Ibid., 289-291).
52. *Un rite d'ordination en Orient: l'hostie dans la main de l'ordonné*  
(Ibid., 424-430).

## 1914-1915

53. *La primauté de Saint Pierre et du Pape d'après Saint Théodore Studite*  
(EO, XVII, 1914-1915, 23-42).
54. *Un document géorgien de liturgie et d'archéologie palestiniennes*  
*(VII<sup>e</sup> siècle)* (Ibid., 107-110).
55. *Un peuple de race turque christianisé au XIII<sup>e</sup> siècle: les Comans*  
(Ibid., 193-208).
56. *Les Emmurés d'Amasia en 1801* (Ibid., 249-256).



57. *Missionnaires franciscains en Orient au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle* (Ibid., 349-360).
58. *Une question de critique littéraire : les Catéchèses mystagogiques de s. Cyrille de Jérusalem* (Ibid., 531-537).

## 1916-1919

59. *Les rites orientaux et la théologie* (EO, XVIII, 1916-1918, 35-50).
60. *Bulletin de liturgie historique et de théologie liturgique* (Ibid., 76-84).
61. *Chronique religieuse d'Orient* (Ibid., 85-97).
62. *Les aspects religieux de la question d'Orient* (Ibid., 116-137).
63. *L'affaire de l'Hénotique* (Ibid., 255-265).
64. *Chronique de l'Église orthodoxe de Grèce* (Ibid., 415-422).

## 1920

65. *Les conséquences de l'Hénotique, le schisme acacien, la réconciliation avec Rome* (EO, XIX, 49-68, 415-433).
66. *Un théoricien de l'apostolat catholique au XVII<sup>e</sup> siècle ; le Carme Thomas de Jésus ou Didace Sanchez d'Avila* (Ibid., 129-152).
69. *Chronique unioniste. A propos du mouvement pour l'union des Églises en Angleterre, en Amérique et en Orient* (Ibid., 331-360).
70. *Georges l'Hagiopolite* (DTC, VI, 1920, 1237-1238).
71. *Georges le Métochite* (Ibid., 1238-1239).
72. *Hénotique* (Ibid., 2153-2178).

## 1921

73. *Un texte romain du Canon de la Messe au début du III<sup>e</sup> siècle* (EO, XX, 79-85).
74. *La continuation de l'Amplissima Conciliorum Collectio de Mansi ; le Concile du Vatican* (Ibid., 228-232).
75. *Le « Pasteur » d'Hermas et la « Divine Comédie » du Dante* (Ibid., 285-401).

## 1922

76. *Un byzantiniste russe : Théodore Ouspensky* (EO, XXI, 52-53).
77. *A propos de l'Union des Églises* (Ibid., 85-97).
78. *Euktérion, au sens de monastère. Note de philologie et d'histoire* (Ibid., 162-164).
79. *Perspectives de rapprochement des Églises* (Ibid., 203-213).
80. *La connaissance du grec chez Saint Augustin* (Ibid., 387-393).
81. *L'Union, œuvre d'hier et d'aujourd'hui* (Unité de l'Église, I, 1922, 1-4).
82. *L'esprit d'union dans les études religieuses* (Ibid., 33-36).
83. *L'esprit d'union dans la liturgie et la piété* (Ibid., 65-71).
84. *La fin d'un schisme à Byzance (518)* (Ibid., 71-75).

## 1923

85. *Le traité « Du mépris de la mort » de Démétrius Cydonès traduit en français par Ménard en 1686* (EO, XXII, 1923, 26-49).  
 87. *La « World Conference » d'union et les Églises d'Orient* (Ibid., 211-226).  
 87. *Saint Jean Climaque, sa vie et son œuvre* (Ibid., 440-454).

## 1924

88. *Un thomiste à Byzance au XV<sup>e</sup> siècle : Gennade Scholarios* (EO, XXIII, 1924, 129-136).  
 89. *Quomodo liturgia sacra nos doceat veram unionis methodum* (Acta IV, Conventus Velehradensis anno MXMXXIV, 215-217).

## 1925

90. *Bulletin d'histoire et de littérature byzantines* (EO, XXIV, 1925, 340-365).  
 91. *La fête du Concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin* (Ibid., 445-470).  
 92. *Unanimité de Pentecôte* (Unité de l'Église, I, 1925, 257-259).  
 93. *Les tristesses de l'Église grecque* (Ibid., 385-389).  
 94. *Le 16<sup>e</sup> Centenaire du Concile de Nicée. Le cadre historique, l'œuvre du Concile, les leçons du Centenaire* (Ibid., 441-446).  
 95. *Personnalités orthodoxes : Basile III, patriarche de Constantinople* (Ibid., 463-464).  
 95 bis. *De cultu SS. Eucharistiae in Oriente* (Acta primi Conventus pro studiis orientalibus a. MCMXXV in urbe Ljubljana celebrati, Ljubljana, 1925, 54-70).

## 1926

96. *Le Congrès d'études religieuses orientales à Ljubljana* (EO, XXV, 1926, 71-79).  
 97. *L'iconographie des « sept conciles œcuméniques »* (Ibid., 144-176).  
 98. *Bulletin de liturgie* (Ibid., 203-211).  
 99. *Bulletin d'études byzantines et néo-grecques* (Ibid., 428-452).  
 100. *Un rite peu connu : la consécration du S. Chrême au patriarcat de Constantinople* (Unité de l'Église, II, 1926, 56-62).  
 101. *Le Catéchisme en images des Églises orientales* (Ibid., 87-96).  
 102. *Chrétienté et Catholicité* (Ibid., 129-133).  
 103. *Pour le XI<sup>e</sup> Centenaire d'un grand saint byzantin : s. Théodore Studite* († 11 nov. 826) (Ibid., 161-163).  
 104. *Ouvriers de l'Union : Mgr Hillereau, vicaire apostolique de Constantinople* († 1855) (Ibid., 134-139).  
 105. *Léon VI le Sage* (DTC, IX, 1925, 365-394).  
 106. *Logadès (Nicolas)* (Ibid., 867-869).

## 1927

107. *Bulletin d'études byzantines*: I. Au laboratoire byzantin de Munich. II. Au Congrès byzantin de Bucarest. III-V. Les études byzantines en Grèce, en Italie, en France (EO, XXVI, 1927, 57-75).
108. *Bulletin serbo-croate-slovène*: 1. Ouvrages généraux. 2. Histoire de la littérature. 3. Encyclopédie nationale. 4. Histoire et archéologie. 5. Théologie et sciences religieuses (Ibid., 206-215, 426-448).
109. Mgr Bonetti, délégué apostolique de Constantinople († 1904) (Unité de l'Église, II, 1927, 202-204).
110. *Léon XIII et l'Orient* (Ibid., 230-236).
111. *Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali* (Acta V. Conventus Velehradensis anno MCMXXVII, 131-139).

## 1928

112. *Le 2<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines à Belgrade* (EO, XXVII, 1928, 78-110).
113. Mgr Louis Petit. *Notice biographique et liste de ses écrits* (Ibid., 129-154).
114. *Manuscrits latins de Denys Novakovich* († 1761) au monastère serbe de Grgeteg (Ibid., 175-177).
115. Élie Méniatès et l'Immaculée Conception. *Observations nouvelles à propos des diverses éditions des Didachai* (Ibid., 278-294).
116. *Épithaphe métrique de Constantin Mèlès, archidiacre d'Arbanon (début du XIII<sup>e</sup> s. ou fin du XII<sup>e</sup>)* (Ibid., 403-416).
117. *Deux manuscrits du Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς de Nicolas Cabasilas*, (= Mémoire présenté au 2<sup>e</sup> Congrès international d'Études byzantines à Belgrade, 12 avril 1927, Académie Roumaine. Bulletin de la section historique, XIV, 1928, 73-82, avec 6 fac-similés photographiques).
118. *En Roumanie: choses vues et entendues* (Unité de l'Église, II, 1928, 395-400, 489-493).

## 1929

119. *Bulletin de liturgie*: I. *Méthodologie. Collections. Questions générales.* — II. *Origine, développement et classification des liturgies.* — III. *Symbolismes, formules, gestes et actions sacrées.* — IV. *Fragments liturgiques sur papyrus. Manuscrits liturgiques. Euchologes et Sacramentaires. Lectionnaires et Typica.* — V. *Calendrier et Héortologie.* — VI. *Hymnographie et Musique.* — VII. *Arts liturgiques* (EO, XXVIII, 1929, 48-83, 173-208, 444-464).
120. *Bibliographie ukrainienne* (Ibid., 84-91).
121. *Fragment inédit de traduction grecque de la Règle de saint François* (Ibid., 167-172).
122. *Quelques récentes publications d'épigraphie chrétienne* (Ibid., 209-214).
123. *Tessaracoste, Ascension et Pentecôte au IV<sup>e</sup> siècle* (Ibid., 257-271).
124. *Bulletin de publications roumaines* (Ibid., 299-315).



125. *Miniatis (Élie)* (DTC, X, 1929, 1770-1773).
126. *La croyance grecque sur la forme de l'Eucharistie et l'épiclèse, d'après un cours théologique inédit du XVIII<sup>e</sup> siècle* (Byzantinische Zeitschrift, XXX, 328-332 = Festschrift A. Heisenberg).
127. *Le coup de lance et la plaie du côté dans la liturgie orientale* (Unité de l'Église, III, 1929, 77-86).
128. *Droits sacrés de l'Orient chrétien à nos sympathies et à nos prières* (Ibid., 97-98).

## 1930

129. *Philosophie et théologie ou Épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117* (EO, XXIX, 1930, 132-156).
130. *Le titre ecclésiastique de proédros dans les documents byzantins* (Ibid., 416-436).
131. *L'ordination des chorévêques* (Unité de l'Église, III, 1930, 264-265).

## 1931

132. *De l'hellénisme au byzantinisme: Essai de démarcation* (EO, XXX, 1931, 28-64).
133. *In memoriam: Auguste Heisenberg* († 22 nov. 1930) (Ibid., 101-104).
134. *L'auteur du codex grec 573 de Munich, Augustin Chalkos* (Ibid., 444-451).
135. *Une version grecque de la Règle de Saint Augustin* (Ἑλληνικά, Athènes, IV, 1931, 81-110).
- 135 bis. *Saint Augustin et l'Orient* (Angelicum, Rome, VIII, 1931, 3-23).

## 1932

136. *Encouragements et leçons d'un acte pontifical: le Russicum* (Unité de l'Église, III, 1932, 737-739).
137. *La dévotion du Christ dans les liturgies orientales* (Ibid., 751).

## 1933

138. *II<sup>e</sup> Centenaire de Michel Le Quien* († 1733-1933) (EO, XXXII, 1933, 257-266).
139. *Avec un Grec unioniste au XV<sup>e</sup> siècle, Saint Joseph de Méthone* (Unité de l'Église, IV, 1933, 1).
140. *Rencontres spirituelles au seuil de l'Année Sainte* (Ibid., 33-36).

## 1934

141. *L'art religieux russe du XI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> s.* (Ibid., 205-207).
142. *De brevuario conficiendo ad byzantinum ritum accommodato* (Acta Academiae Velehradensis, XII, 1934, 124-134).

## 1935

143. *De communione eucharistica Graecorum quid senserit Jacobus Goar* (Ephem. liturgicae, Vatican, XLIX, nov. ser. IX, 1935, 150-155).

1936

144. *Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ* (EO, XXXV, 1936, 43-50).
145. *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas* (Ibid., 129-167).
146. *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas* (Ibid., 421-427).
147. *La primauté de Saint Pierre et du Siège de Saint Pierre dans le Synaxaire éthiopien* (Unité de l'Église, IV, 1936, 609-613).
148. *Le VII<sup>e</sup> Congrès unioniste de Velehrad* (Ibid., 691-697).
149. *Il primato di S. Pietro e della Sede di S. Pietro nel Sinassario etiopico* (L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa, Rome, I, 1936, 27-32).
150. *La prière de toutes les heures dans la littérature éthiopienne* (La Vie Spirituelle, XLIX, 1936, Supplément, 111-127).
151. *La formation du calendrier liturgique byzantin d'après les recherches critiques de Mgr Ehrhard* (Ephemerides liturgicae, L, nov. ser. X, 1936, 312-323).
152. *Brevis Notitia de Nicolao Cabasila ejusque liturgico-spirituali doctrina* (Ibid., 384-401).

1937

153. *Quod documenta patriarchatus byzantini magno sint emolumento ad theologiae rerumque ecclesiasticarum historiam* (Acta Academiae Velehradensis XIII, 1937, 73-81).
154. *Le feste della Madonna in Etiopia* (L'Oriente Cristiano et l'Unità della Chiesa, II, 1937, 40-44).
- 154 bis. *L'ordination épiscopale en Orient*, dans Prières et cérémonies, à l'occasion du sacre de S. E. le cardinal Tisserant. Rome, 1937.

1938

155. *L'unité de l'Église et le problème de la réunion des chrétiens séparés* (Acta Academiae Velehradensis, XIV, 1938, 25-45).
156. *Notae liturgicae et asceticae byzantinae. I. Prima tentamina Missalis byzantini (saec. XII). II. De frequenti Communione apud monachos saeculi XIV* (Ibid., 67-70).
157. *Armeni, Siri, Copti ed Etiopi nella luce del Concilio di Firenze* (Lezione alla V Settimana per l'Oriente Cristiano di Firenze, 29-IV-1938; L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa, III, 1938).
158. *Christus in Orientalium pietate. Introductio. De mutua relatione vitae liturgicae et artis byzantinae quoad pietatem erga Christi humanitatem* (Ephemerides liturgicae, LII, nov. ser. XII, 1938, 221-236).

1939

159. *Contributions à l'ancienne bibliographie roumaine* (EO, XXXVIII, 1939, 188-213).
160. *Les arts mineurs en Roumanie, d'après un ouvrage de N. Jorga* (Ibid., 214-219).

161. *Christus in Orientalium pietate. De pietate erga Christi humanitatem apud Orientales liturgias et liturgicos commentatores* (Ephemerides liturgicae, LIII, nov. ser., XIII, 1939, 13-59, 350-385).

## 1940

162. *Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV<sup>e</sup> siècle, Théolepte de Philadelphie* (EO, XXXIX, 1940, 1-25).  
 163. *Le rite byzantino-jérosolymitain de la réception des pèlerins au Saint-Sépulcre* (Studi Bizantini e Neoellenici, Rome, VI, 1940, 521-537 = « Atti del V<sup>o</sup> Congresso Internazionale di Studi Bizantini »).  
 164. *La croyance et le culte de l'Immaculée Conception chez les Grecs et les Slaves au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Marianum, Rome, II, 1940, 114-144, 267-318).

## 1942

165. *L'épiclese africaine* (EO, XXXIX, 1941-1942, 268-282).  
 166. *L'Explication de la Messe de l'Arménien Chosrov (950). Théologie et Liturgie* (Ibid., 349-382).  
 167. *L'origine avignonnaise de la Messe « ad tollendum schisma »* (L'Année théologique, III, 1942, 117-122).

## 1943

168. *Vues sotériologiques chez Nicolas Cabasilas* (Revue des Études byzantines, I, 1943, 5-57).

## 1944

169. *La vie monastique grecque au début du XIV<sup>e</sup> siècle d'après un discours de Théolepte de Philadelphie* (REB, II, 1944, 119-125).

## 1945

170. *De la spiritualité patristique et byzantine à la théologie russe* (REB, III, 1945, 215-244).

## 1947

171. *Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie* (REB, V, 101-115).  
 172. *Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310* (Ibid., 116-136).  
 173. *Messe et Communion d'après les typika monastiques byzantins du Xe au XIV<sup>e</sup> siècles* (Orientalia christiana periodica, Rome, XIII, 1947, 282-298).

## 1948

174. Ἀναδεικνύναι, ἀποφάνειν. *Note de lexicologie à propos de textes eucharistiques* (Memorial Louis Petit = Archives de l'Orient chrétien, I, Bucarest, 1948, 413-422).

1949

175. *Un office grec du « Très Doux Jésus » antérieur au « Jubilus » dit de Saint Bernard* (Revue d'Ascétique et de Mystique, XXV, 1949, 150-162 = Mélanges Marcel Viller).
- 175 bis. *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave* (Maria, Études sur la Sainte Vierge, Paris, I, 1949, 247-325).

1950

176. *Une mention de saint Augustin dans les diptyques de la liturgie grecque de saint Jacques* (Année Théologique, XI, 1950, 52-56).
177. *Pour un répertoire des néo-saints de l'Église Orientale* (Byzantion, XX, 1950, 223-237).
178. *Karamanlidika ou Turco-graeca* (Actes du VI<sup>e</sup> Congrès international des Études Byzantines, I, Paris, 1950, 401-402).

1951

179. *Un directeur spirituel à Byzance au début du XIV<sup>e</sup> siècle: Théolepte de Philadelphie. Homélie sur Noël et la vie religieuse* (Museum Lessianum, Section historique. Mélanges Joseph de Ghellinck, Gembloux, 1951, 877-887).

1953

180. *Mariologie byzantine et mariologie latine médiévale. Une coïncidence d'expression sur la Médiation de Marie* (REB, XI, 1953 = Mélanges Martin Jugie, 266-271).
181. *Un acathiste turc avec acrostiche alphabétique grec* (Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν (= Κανίσκιον Φαίδωνι Κουκουλέ), XXIII, 1953, 484-490).
182. *La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin* (Das Konzil von Chalkedon, her. von A. Grillmeier u. H. Bacht, II, 677-695).

1954

183. *Deux crétois établis à Venise au XVII<sup>e</sup> siècle. Grégoire et Marc-Maxime Maras* (Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, XXIV, 1954, 351-364).

1957

184. *La piété affective envers Jésus dans l'Église Orientale* (Proche-Orient Chrétien, VII, Jérusalem 1957, 152-155).
185. *Une traduction de la Philothée de saint François de Sales en grec démotique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Mélanges Octave et Melpo Merlier, III, Athènes, 173-184).



1958

186. *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas* (Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études byzantines à Thessalonique, III, Athènes, 1958, 215-226).

### III. COLLABORATION AUX DICTIONNAIRES ENCYCLOPÉDIQUES

#### 1. *The Catholic Encyclopedia* (U.S.A.) (Robert Appleton Company.)

t. VII (1910) :

Hamatha, 120-121

Hebron, 184-186

Hesebon, 298

Hippos, 362

t. VIII (1910) :

Ionian Islands, 91-92

t. X (1911) :

Memphis, 176-177

Methymna, 243

Miletos, 303-304

Mitylène, 407

Myra, 661

#### 2. *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris, Letouzey.)

t. IV (1911) :

Élie de Crète, 2331-2333

t. V (1911) :

Épiclese, 194-300

Eugenicos (Jean), 1497-1501

Eustache d'Antioche, 1554-1565

Eustache de Sébaste, 1565-1571

Eustathiens, 1571-1576

t. VI (1920) :

Georges l'Hagiopolite, 1237-1238

Georges le Métochite, 1238-1239

Hénotique, 2153-2178

t. IX (1926) :

Litinos (Jean) 784-785

Loverdos (Agapios), 846-847

Léon le Sage, 365-394

Logadès (Nicolas), 867-869

t. X (1929) :

Métaxas (Néophytos), 1572-1573

Miniatès (Élie), 1769-1773

Misael (Apostolidès), 1864-1865

t. XV (1950) :

Xiphilin (Jean), 3618-3620

Zernikavius (Adam), 3691-3692

#### 3. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (Paris, Letouzey.)

t. III (1914) :

Clément (saint), hymnographe byzantin, 1870-1873

Colatorium (couloir liturgique), 2103-2106

4. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*  
(Paris, Letouzey.)

## t. I (1912) :

Abraham l'Enfant, 171-172  
Acade s., 237-239  
Accule s., 273  
Achillas s., 313  
Adrien s., martyr, 608-610  
Adulis, 639-640  
Agapè ste, 875-876  
Agapet s., de Synades, 883-885  
Agapet de Synades, 885-886  
Agapet de Rhodes, 886  
Agapios de Césarée, 893  
Agapios s., martyr, 893-895  
Agathange s., 906  
Agathémère s., 911  
Agathodore s., 914  
Agathon s., 915  
Agathonie s., 920-921  
Agathope, 921-922  
Agricola, 1019-1020  
Agricolaos, 1027-1028

## t. II (1914) :

Alexandre s., de Comana, 179

## t. IX (1935) :

Bolotov Vasilij-Vasilievitch, 669-676.

Alexandre s., de Brousse, 180  
Alexandre s., martyr, 180-182  
Alexandre s., ermite, 188-189  
Alexandre de Basilinopolis, 189-190  
Alexandre de Chypre, 191-193  
Alexis Spanea, 307-309  
Amadeis (Calliste de), 916  
Ambroise s., diacre, 1086-1090  
Ambroise, sénateur, 1090-1091  
Ambroise s., 1108  
Ammonius d'Alexandrie, 1314-1317  
Ammonius de Thmuis, 1317  
Anastase s., confesseur, 1461-1462  
André, écrivain byzantin, 1613-1614

## t. IV (1924) :

Anien, moine égyptien, 282  
Anthime, archevêque de Bulgarie, 532  
Antoine Mélissa, 788-789  
Apostolios Michel, 1027-1030  
Apostolios Arsène, 1030-1035

4. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*  
(Paris, Beauchesne.)

## t. I (1935) :

Alzon (Emmanuel d'), 411-420

## t. II (1936) :

Cabasilas (Nicolas), 1-9

5. *Lexikon für Theologie und Kirche*  
(Fribourg i. Br., Herder)

## t. I (1930) :

Andreas von Creta, 415  
Andreas Salos, 418  
Antonios Tripsychos Studites, 1522

## t. II (1931) :

Basilus der Jüngere, 30  
Basilus von Stoudion, 31

## t. VI (1934) :

Lebedev (Aleksej P.), 436

6. *Catholicisme*  
(Paris, Letouzey.)

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| t. I (1948) :                       | Georges Limniote, 1858                          |
| Anamnèse, 505-506                   | Georges de Trébizonde, 1859                     |
| Anaphora, 507-508                   | Georges Acropolite, 1859-1860                   |
| Antimension, 643-644                | Georges Hamartolos, 1860                        |
| Archimandrite, 786-787              | Georges Métochite, 1860-1861                    |
| Artophorion, 883                    | Georges Syncelle, 1861                          |
|                                     | Georges Warda, 1862                             |
| t. II (1949) :                      | Germain I <sup>er</sup> de Constantinople, 1884 |
| Cabasilas Nicolas, 339-340          | Germain II de Constantinople, 1884-1885         |
| Cabasilas Nil, 340-341              | Germanos Adam, 1891-1892                        |
| Caloyer, 398                        |   |
| Chrysostome Papadopoulos, 1116-1117 |   |
|                                     | t. V (1957) :                                   |
| t. IV (1956) :                      | Grégoire de Narek, 255                          |
| Epiclèse eucharistique, 302-307     | Grégoire II de Constantinople, 268.             |
| Georges d'Antioche de Pisidie, 1854 |   |

7. *Liturgia*

Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques  
(Paris, Bloud et Gay. 1930.)

Les liturgies orientales, pp. 873-941

8. *Eucharistia*

Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie  
(Paris, Bloud et Gay, 1934.)

Les Églises orientales séparées, pp. 230-233

Liturgies des Églises orientales, pp. 580-599

Dans cette bibliographie n'ont pas été compris de nombreux comptes rendus d'ouvrages, parus dans les *Échos d'Orient* et leur continuation *Revue des Études Byzantines*.

En ont été écartés aussi les articles de vulgarisation qu'en raison de sa compétence on lui demandait de divers côtés et qu'il ne refusait pas, y voyant l'occasion de diffuser les idées qui lui étaient chères sur l'Orient chrétien.

G. NOWACK et R. JANIN.





## ANASTASE LE SINAÏTE L'HODEGOS ET LE MONOTHÉLISME

Jean Maspéro est mort avant d'avoir pu achever son *Histoire des patriarches d'Alexandrie* (1). Les éditeurs de cet ouvrage ont tenu à imprimer tout ce que cet excellent travailleur avait laissé et c'est ainsi que cette Histoire s'achève par une étude manifestement provisoire sur la date de composition de l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïte et la personnalité de ce Jean, évêque des Théodosiens, mentionné au c. xv de cet ouvrage (2). Nous sommes convaincu que Jean Maspéro, s'il avait pu terminer son travail, aurait modifié profondément cette première ébauche. Celle-ci contient, en effet, quelques bévues qui n'étonneront que ceux qui ne se sont jamais livrés à la recherche historique et qui ignorent donc de quels tâtonnements, de quelles hypothèses hasardeuses et vite abandonnées, sont souvent précédées les plus heureuses découvertes. Cependant, telle est l'autorité bien méritée de cet auteur que ce brouillon a déjà commis quelques dégâts, et c'est pourquoi nous nous permettons de dire : Attention!

Selon Maspéro, nous devrions identifier l'évêque Jean mentionné par Anastase (3), non avec le patriarche monophysite Jean III (680-689) (4) comme on l'admet généralement, mais avec un ancien notaire du patriarche Damien, Jean dit « l'apôtre », précédemment moine de Beith Aphthonia (5), qui, par fidélité à la mémoire et à la doctrine de son ancien maître, fit opposition à la réconciliation des Églises monophysites de Syrie et d'Égypte réalisée, non sans mal, par Athanase d'Antioche et Anastase d'Alexandrie en 616. L'élection de ce

(1) J. MASPERO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises Jacobites* (518-616). Ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur par le R. Ad. Fortescue et Gaston Wiet (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, t. 237), Paris, 1923.

(2) *Op. cit.*, pp. 336-342.

(3) *P. G.* 89, 257 B.

(4) Pour la chronologie des patriarches monophysites d'Alexandrie nous avons adopté les dates établies par A. Gutschmid et reproduites par M. CHAÏNE, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris, 1925, p. 252, à qui nous les empruntons.

(5) Voir J. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* (1166-1199), t. II, Paris, 1901, p. 391.

Jean comme évêque d'une Église Damianite dissidente (1) aurait eu lieu aussitôt après cet événement et ceci nous permettrait de dater exactement l'*Hodegos*. Anastase mentionnant les lettres festales écrites par cet évêque cinq ans plus tôt, cet ouvrage aurait été écrit en 622.

Pour préparer ses lecteurs à cette conclusion originale, Maspéro essaie d'abord de montrer que, si l'*Hodégos* manifeste que son auteur avait quelque connaissance du monothélisme, l'imprécision de celle-ci ne permet pas d'assigner à cet ouvrage une date postérieure à l'an 630. « Il est incontestable », écrit-il, « qu'Anastase le Sinaïte, lorsqu'il écrivait l'*Hodegos*, avait déjà entendu parler du monothélisme. Il parle des *Harmasites*, l'une des branches de l'hérésie naissante; il mentionne les *Paulianistes*, qui n'avaient d'importance que depuis leur alliance avec Serge. Il définit la volonté divine, le  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ ; il explique comment il faut distinguer deux volontés dans la personne du Christ. Mais d'autre part il est manifeste qu'il ne voit pas dans les idées monothélites un danger pressant. Il ne parle d'aucun des grands chefs de l'hérésie... » (2).

Nous écarterons tout de suite les Paulianistes. Anastase emploie cette appellation dans le titre de son ch. XIX pour désigner les Nestoriens, conformément à une tradition d'École déjà ancienne. Le contenu de ce ch. XIX ne fait d'ailleurs aucune allusion au monothélisme. Quant aux Paulianistes que Serge de Constantinople a cherché à gagner à sa politique, c'était une colonie syrienne monophysite d'Alexandrie restée fidèle à la mémoire de Paul le Noir, patriarche jacobite très discuté d'Antioche (3).

En revanche les Harmasites étaient bien monothélites, mais n'ont pu exister comme secte, sous ce titre, qu'après le III<sup>e</sup> concile de Constantinople, VI<sup>e</sup> œcuménique, de l'an 681. Ceci ressort sans équivoque possible du seul texte qui mentionne leur fondateur et chef, Harmasios d'Alexandrie, à savoir un supplément ajouté après le concile à la liste des hérétiques anathématisés dans la célèbre synodique du patriarche de Jérusalem Sophronius. Ce supplément s'est conservé notamment dans l'exemplaire de ce document cité par le florilège dit *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* et il y a maintenant cinquante

(1) Cette élection n'est attestée par aucun document.

(2) *Op. cit.*, p. 339.

(3) Voir L. DUCHESNE, *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1925, p. 394. L. BREHIER, dans A. FLICHE et V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. V, Paris, 1938, p. 413, suit Maspéro et fait des Paulianistes alexandrins des disciples attardés de Paul de Samosate!

ans que l'éditeur de ce florilège, Fr. Diekamp, a rapproché cet Harmasios des Harmasites d'Anastase le Sinaïte et montré que ce schisme avait été provoqué par le VI<sup>e</sup> concile œcuménique (1). Cependant nous nous permettrons d'exposer de nouveau les conclusions trop peu remarquées de l'éminent érudit.

L'histoire de l'Église chalcédonienne d'Alexandrie pendant le demi-siècle qui a suivi l'invasion arabe (an. 641) nous est mal connue. Ce qu'il y a de plus certain c'est que sa situation était très misérable. Au moment du VI<sup>e</sup> concile œcuménique il y avait trente ans qu'elle n'avait plus d'évêque. Nous la voyons représentée à ce concile par Pierre, moine et prêtre « Topotérète du trône d'Alexandrie la grande cité ». Dans les listes des présences comme dans celles des signatures il est nommé au rang dû au siège qu'il représentait, entre le patriarche de Constantinople et celui d'Antioche. Il siégeait avec ceux-ci à droite de l'empereur, tandis que les Romains et quelques évêques Grecs étaient à gauche. Mais les Actes du concile ne le montrent jamais intervenant en un sens ou dans l'autre dans les débats. Il semble qu'il se soit laissé entièrement guider dans cette affaire par Georges de Constantinople. En tout cas nous constatons qu'il a souscrit sans défaillances à toutes les décisions du concile.

L'attitude de leur représentant au concile devait être diversement appréciée par les Chalcédoniens d'Alexandrie. Un écho des querelles suscitées par les décisions de ce concile nous est parvenu par le texte que nous avons mentionné plus haut. Celui-ci anathématise toutes les personnalités défunes — Cyrus d'Alexandrie, Théodore de Pharan, Serge de Constantinople, Honorius de Rome, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople — ou vivantes — Macaire d'Antioche, son disciple Étienne et Polychonius qualifié, comme au concile, de « nouveau Symon le Mage » — condamnées par le VI<sup>e</sup> concile œcuménique. Il ajoute enfin : καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν μέχρι νῦν τῇ ἀληθείᾳ μαχόμενος Ἀρμάσιος τὸ ἀκάθαρμα, οἳ τε σὺν αὐτῷ αἵρετικοὶ καὶ τῆς ὀρθοδοξίας πολέμιοι σαρακηνικῷ φρυάγματι σεμνυνόμενοι (2).

Cet Harmasios n'avait pas assisté au concile et n'est pas mentionné dans les Actes, ce qui serait surprenant s'il avait été, avant 681, une personnalité marquante du monothélisme. D'autre part la placidité avec laquelle Pierre, le Topotérète du siège d'Alexandrie, a assisté à toutes les séances ne nous incite pas à supposer que celui-ci repré-

(1) Fr. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...*, Münster in Westf., 1907, p. LXXIX sq.

(2) *Éd. cit.*, p. 271.

sentait une communauté troublée par de graves dissensions. Cette communauté était politiquement monothélite, cela va de soi, et sans doute avec une certaine conviction. Le souvenir de ses derniers patriarches et la nécessité de rester en bons termes avec Constantinople, Antioche et Jérusalem agissaient dans le même sens.

En tout cas la condamnation à grand fracas de Cyrus, pratiquement le dernier patriarche chalcédonien résident d'Alexandrie (1), était bien de nature à mettre en ébullition cette communauté, car les Alexandrins se sont toujours montrés d'une extrême susceptibilité lorsque la personne ou la mémoire de leurs patriarches était l'objet de médisances. Sous la conduite d'Harmasios un parti se constitua pour défendre la mémoire de Cyrus et le monothélisme que celui-ci avait enseigné. Telle est, pensons-nous avec Fr. Diekamp, la seule interprétation possible du texte que nous avons cité plus haut.

Les *scholia* dans lesquels Anastase mentionne les Harmasites (2) ne peuvent donc avoir été écrits avant 681. S'il en est ainsi, l'opinion commune selon laquelle le Jean évêque des Théodosiens mentionné dans un autre *scholion* de l'*Hodegos* (3) serait le patriarche monophysite Jean III doit être maintenue. Comme Anastase cite une lettre festale de ce patriarche écrite cinq ans plus tôt et qu'il semble supposer celui-ci vivant, ce *scholion* doit avoir été rédigé entre 686 et 689. Cette date approximative conviendrait parfaitement aux *scholia* qui mentionnent les Harmasites.

Cependant — et ici nous nous séparons de l'opinion commune — nous ne croyons pas que l'on puisse conclure des remarques qui précèdent que l'*Hodegos* a nécessairement été composé après le VI<sup>e</sup> concile oecuménique. Nous avons noté que les indications historiques que nous avons pu dater approximativement se trouvent dans des *scholia*. C'est, en effet, une des particularités de cet ouvrage que l'exposé principal est coupé par un assez grand nombre de tels *scholia*. Sauf exceptions possibles, ce ne sont pas des notes de lecteurs. Anastase s'en déclare, en effet, clairement l'auteur. Déjà à la fin de la courte préface il recommande aux calligraphes de les copier avec soin (4). Au ch. II il s'adresse à ses lecteurs : « Nous prions ceux qui liront ce livre de lire aussi très soigneusement les *scholia* ajoutés

(1) Il n'est pas certain que son successeur, Pierre II, ait résidé à Alexandrie.

(2) Un seul dans l'édition (P. G., 89, 224 B), mais Fr. Diekamp en a découvert un second (*op. cit.*, p. LXXX), qu'il faut ajouter col. 216 B.

(3) Col. 257 B.

(4) Col. 36 B.



ici et là. Si, d'autre part, comme c'est probable, ce livre contient quelques petits solécismes, nous demandons qu'on nous excuse. En effet, celui qui compose en improvisant, ayant l'esprit occupé par ses pensées et se hâtant de noter celles-ci, prête peu d'attention aux solécismes et à la ponctuation (1) ». D'ailleurs le texte même de plusieurs de ces *scholia* garantit leur authenticité.

Ce mode de composition constitue une anomalie qui, croyons-nous, ne s'explique bien que si ces *scholia* sont l'effet d'une révision d'une première rédaction de l'*Hodegos* par Anastase. Les faits que nous avons signalés plus haut montrent que cette révision a eu lieu quelques années après le VI<sup>e</sup> concile œcuménique, mais la première rédaction de l'*Hodegos* pourrait être bien antérieure.

Nous nous sommes demandé un moment si cette hypothèse ne nous permettrait pas de donner partiellement raison à J. Maspéro. Celui-ci, en effet, ne croyait pas qu'Anastase ait pu écrire l'*Hodegos* après l'an 630. « Il ne parle », écrit-il, « d'aucun des grands chefs de l'hérésie, ni de Serge, ni de Théodore de Pharan, ni du pacte entre Héraclius et Athanase d'Antioche, ni du scandaleux synode d'Alexandrie tenu par Cyrus, lui qui est pourtant très au courant des choses d'Égypte. Or il est clair qu'à partir de l'an 630, nul ne pouvait écrire une réfutation du monophysisme sans consacrer la moitié de l'ouvrage au monothélisme, qui en était une seconde édition » (2).

Le problème est en réalité beaucoup plus complexe. Il se trouve que nous possédons un résumé de l'histoire du monothélisme écrit par Anastase lui-même, dans son III<sup>e</sup> discours ou traité sur la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (3). Ce discours a été écrit vingt ans après le VI<sup>e</sup> concile œcuménique, soit vers l'an 700 (4). A cette date Anastase avait eu le temps de se renseigner et de compléter ses souvenirs de jeunesse sur l'origine de cette hérésie et les quelques oppositions que celle-ci avait rencontrées pendant le second quart du siècle. Or il ne mentionne ni Sophronius de Jérusalem, ni Maxime le Confesseur. A l'en croire ce serait le monophysite Anastase d'Antioche qui, pressé par Héraclius d'accepter le concile

(1) Col. 88 D.

(2) *Op. cit.*, p. 339 sq.

(3) *P. G.*, 89, 1152-1180. Les trois discours d'Anastase le Sinaïte se sont conservés dans au moins trois manuscrits médiévaux, *Laurentianus Plut.* VII, 1, ff. 310-332 v, *Vat. gr.* 703, ff. 209 v-226 et *Vat. gr.* 1409, ff. 268 sqq. Ce dernier manuscrit en contiendrait même quatre. Le premier est édité sous le nom de Grégoire de Nysse (*P. G.*, 44, 1328-1345); le second doit encore être cherché *ad calcem Philocaliae Origenis curante Ioh. Tarino*, Paris, 1624, p. 589-605. Seul le troisième a trouvé place dans l'édition des œuvres d'Anastase.

(4) Col. 1156 D 14.

de Chalcedoine, aurait malignement mentionné pour la première fois devant l'empereur l'unique énergie et l'unique volonté du Christ. Intéressé, Héraclius aurait proposé cette doctrine au pape Martin (!) et à Serge de Constantinople. Le premier aurait rejeté cette suggestion tandis que l'autre l'acceptait. Plus loin le concile du Latran (an 649) est représenté comme la réponse du pape Martin à la publication de l'ecthèse (an 638). Enfin l'exil du même pape Martin (an 653) est mentionné avant l'invasion de la Palestine et de l'Égypte par les Arabes (1). De la part d'un théologien contemporain de ces faits, ce témoignage est plutôt décevant, du moins en apparence. Il a, en effet, l'avantage de nous apprendre que, si Anastase a connu les premiers temps du monothélisme, il ne les a connus qu'au plan local.

Le document que nous venons de citer nous a appris qu'Anastase était encore vers l'an 700 assez solide de corps et d'esprit pour se livrer à des travaux de plume. Or les discussions du même avec les Monophysites alexandrins, dont nous lisons le récit vivant aux ch. x et xii de l'*Hodegos*, ont eu lieu en un temps où Byzance était maîtresse de l'Égypte, donc avant 641, soit au moins soixante ans avant la composition du III<sup>e</sup> discours sur la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Au moment de ces discussions, Anastase était déjà moine du Sinai (2), possédait une culture solide et d'indéniables qualités de polémiste et de prédicateur populaire. L'hypothèse d'une remarquable précocité de notre auteur jointe à une non moins remarquable longévité ne peut être écartée comme absolument impossible. Néanmoins, si au moment de ses fougueuses polémiques Anastase avait été un adolescent prodige, nous le saurions. La prudence nous commande donc de ne pas allonger au-delà du strict nécessaire ces soixantes années de vie intellectuelle déjà enviables.

On cite quelquefois le décès du patriarche Euloge (an 607) mentionné au ch. x (3) comme le seul terme *post quem* dont nous disposions pour dater l'*Hodegos*. Il nous semble que le titre du ch. xv nous en fournit un meilleur. Ce titre nous parle de la VI<sup>e</sup> lettre festale de l'évêque des Théodosiens en exercice au moment de la rédaction de l'*Hodegos*. Cette lettre ne doit pas être confondue avec l'une de celles du patriarche Jean III mentionnées dans le *scholion* du même

(1) Col. 1153-1156.

(2) Col. 188 A 13.

(3) Col. 184 D.

chapitre, car ce *scholion* a été écrit cinq ans après la publication de la première de ces deux lettres. Or Jean III, dont le pontificat n'a duré que neuf ans, était certainement mort cinq ans après sa VI<sup>e</sup> lettre festale. Celle dont parle le titre doit donc être celle du patriarche Benjamin (623-662) émise en 628.

Les discussions d'Anastase avec ses adversaires, les Monophysites alexandrins, ont-elles eu lieu pendant les trois années qui ont précédé l'arrivée du patriarche Cyrus ou sous le pontificat de celui-ci (631-641)? Nous croyons que la seconde solution s'impose. On objectera peut-être le fait que les chapitres x et xii de l'*Hodegos*, qui nous rapportent ces discussions, ne font pas la moindre allusion aux énergies et aux volontés du Christ. On n'y rencontre pas une seule fois l'un des trois mots clefs *θέλημα*, *θέλησις*, *ἐνέργεια*. Mais croit-on que Cyrus était homme à tolérer des discussions publiques sur ce sujet dans sa ville épiscopale? Anastase n'avait d'autre choix à ce moment que d'applaudir la politique du patriarche, fortement appuyée par les autorités civiles, ou se taire. Il s'est tu.

Mais nous avons mieux que cet argument négatif. Nous voyons, en effet, Anastase dire à ses adversaires, le moine Jean de Zyga et Grégoire Nystazon, en parlant des Sévériens : « Lorsqu'ils entendent le mot « nature », ils imaginent des choses honteuses et inconvenantes, les membres sexuels des corps de l'homme et de la femme. Et à cause de cela ils fuient cette parole, comme s'ils s'étaient faits élèves des Sarrasins. En effet, quand ceux-ci entendent parler de l'enfantement de Dieu et de la conception de Dieu, aussitôt, pensant aux noces, à la semence, à l'union charnelle, ils se mettent à blasphémer » (1).

On a reconnu depuis longtemps dans ce passage une allusion à la doctrine islamique et cette interprétation apparaît évidente si on rapproche ces lignes de deux textes de l'*Hodegos* qui mentionnent la doctrine des Arabes. Au ch. i : « Avant toute discussion nous devons anathématiser toutes les fausses croyances dont nos adversaires nous soupçonnent. Ainsi, quand nous devons discuter avec les Arabes, commençons par anathématiser celui qui dit deux dieux, ou celui qui dit que Dieu a engendré charnellement le Fils, ou celui qui adore comme Dieu n'importe quelle créature dans le ciel et sur la terre » (2). Au ch. vii, après avoir reproché à Sévère de faire un tri dans les textes de saint Cyrille d'Alexandrie : « Quel bon disciple des docteurs juifs,

(1) Col. 169 BC.

(2) Col. 41 A.

grecs et arabes que ce Sévère qui reçoit en partie les textes (1) et rejette une partie de ceux-ci, comme font les enfants des Manichéens (2). »

Seul, à notre connaissance, J. Maspéro a refusé de reconnaître dans ces textes des allusions à l'Islam. Il commente le dernier texte cité par ces simples mots : « Sévère, mort en 538, disciple de Mahomet (3)!. » Mais dans ce contexte l'anachronisme n'a aucune importance. Il faut tenir compte de l'ironie un peu lourde du passage, assez incohérent si l'on veut tout prendre à la lettre. Ce qui est remarquable c'est qu'Anastase mette les docteurs arabes sur le même plan que les docteurs juifs et grecs, et ceci ne s'accommode pas de l'hypothèse imaginée par J. Maspéro pour se débarrasser de ces textes gênants pour sa thèse : « Mais », écrit-il, « rien ne prouve, dans ces allusions rares et bien discrètes, qu'Anastase n'ait pas en vue quelques objections habituellement posées par les Arabes chrétiens de Syrie au catholicisme chalcédonien » (4). Des Arabes chrétiens de Syrie que scandalisaient les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation et qui n'admettaient qu'une partie des Écritures! Nous n'insisterons pas.

En réalité il faut qu'Anastase ait été très préoccupé par la doctrine islamique pour mentionner celle-ci, même à contretemps, dans un ouvrage sur le monophysisme. On pourrait, en effet, lui reprocher rudement les deux rapprochements qu'il nous propose entre la doctrine Sévérienne et l'Islam, si l'on ne tenait compte du caractère populaire de son argumentation. Le texte du chapitre 1 ne prête pas à critique, mais il est tout de même remarquable que, voulant illustrer un des conseils qu'il donne dans ce chapitre aux polémistes chalcédoniens aux prises avec le monophysisme, notre auteur ait tout naturellement pensé aux difficultés qu'avaient les Chrétiens à faire comprendre aux Mahométans leur doctrine sur la Trinité et sur l'Incarnation.

Le texte du chapitre x que nous avons cité en premier lieu montre que ces préoccupations existaient déjà au temps de la mission chalcédonienne d'Anastase à Alexandrie. On conviendra qu'un tel souci ne se comprend bien qu'après l'infiltration des Arabes en Palestine, à partir de l'an 634, et paraît encore plus naturel si l'on admet que

(1) Τὰς γραφάς. Notre traduction « les textes » est faible. Mais il n'est pas question des Saintes Écritures dans ce qui précède.

(2) Col. 120 C.

(3) *Op. cit.*, p. 338.

(4) *Op. cit.*, p. 337 sq.



la mission d'Anastase a eu lieu après la bataille du Yarmouk (20 août 636), qui a livré à l'Islam toute la Syrie.

Anastase n'a pas composé l'*Hodegos* à Alexandrie ou à Babylone (Le Caire), mais dans le désert, comme nous l'apprend un *scholion* du chapitre x (1), et naturellement un certain temps après sa campagne dans les deux villes que nous venons de nommer. Nous sommes tenté de préciser : quelque temps après la conquête de l'Égypte par les Arabes (an 641).

En effet, d'une part nous avons peine à croire qu'il ait attendu très longtemps pour rédiger au moins ces deux chapitres x et xii, trop vivants pour représenter de très lointains souvenirs. D'autre part, si dans ces deux chapitres notre auteur se montre d'une discrétion absolue à l'égard du monothélisme, dans ses chap. xiii et xiv il manifeste une superbe indifférence à l'égard de la législation de l'empereur Héraclius et des patriarches Cyrus d'Alexandrie et Serge de Constantinople. Ce changement d'attitude suggère un changement de situation. Évidemment le désert permettait bien des libertés. Mais l'occupation arabe a libéré encore plus efficacement les consciences chalcédoniennes qu'avait troublées la politique religieuse du patriarche Cyrus.

Dans le ch. xiii Anastase discute quelques textes des Pères qui lui sont opposés, non plus par Jean de Zyga ou Grégoire Nystazon, mais par « l'Acéphale ». Autrement dit nous passons de la place publique au recueillement de la cellule. Au cours de ce dialogue l'Acéphale évoque, très approximativement, un texte de la lettre du Pseudo-Denys à Gaius : καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου (2). La réponse d'Anastase est d'un homme qui n'entend pas se laisser imposer l'unique nature par le biais de l'unique énergie, même présentée sous le patronage d'un auteur qu'il vénérerait. Cependant son argumentation, si elle réproche l'unique énergie, le fait sans ostentation et avec beaucoup de naturel. Le verbe ἐνεργεῖν revient plusieurs fois sous sa plume (3) et le mot ἐνεργήματα une fois (4). En outre nous trouvons, à quelques distance l'un de l'autre, trois textes qui opposent assez nettement l'énergie divine et l'énergie humaine dans le Christ. Dans le premier l'Incarnation ὡς ἀληθὺς θεοῦ ἐνεργεῖα (col. 217 D 17) est opposée aux neuf mois de gros-

(1) Col. 160 BC.

(2) *P. G.* 3, 1072 B 6. Cf. *P. G.*, 89, 213 D-214 A.

(3) Col. 220 D 14; 221 A 8 et D 1.

(4) Col. 221 D 8.

sesse et à la σώματος αύξητικῇ ἐνέργεια du foetus dans le sein de la Vierge (col. 220 A 2). Plus loin (col. 225 A) nous lisons : « Et pour nous résumer, si les hérétiques nous montrent que le Christ est resté tout à fait continuellement dans le tombeau et dans l'Hadès et dans le Paradis avec son âme et son corps le jour de la Passion, alors il sera évident qu'il y a une essence et une énergie et non deux... » Enfin, vers la fin du chapitre (col. 241 CD) : « Et en effet, infiniment plus puissante sont la puissance et l'énergie qui sont en lui que la puissance et l'énergie de l'âme séparée de lui, quand il a dit sur la croix : Père, je remets mon esprit entre tes mains. »

C'est dans ce chapitre que nous trouvons les deux *scholia* qui mentionnent les Harmasites. Mais ce n'est pas pour ces hérétiques qu'Anastase a écrit ces pages. La rareté et la maladresse des formules diénergistes que nous y avons trouvées montre qu'au moment où il a rédigé ce chapitre, notre auteur n'était pas encore très familiarisé avec cette notion d'énergie. Nous sommes même un peu gênés de le voir recourir deux fois à la doctrine, déjà archaïque en ce temps-là, de la séparation du Verbe, de son âme et de son corps entre la mort sur la croix et la résurrection, pour prouver la pluralité des énergies dans le Christ, et cela d'autant plus que cette doctrine est formellement réprouvée au ch. III de l'*Hodegos* (1).

Au ch. XIV Anastase recherche pourquoi les Monophysites refusent de confesser la nature humaine du Christ. Son exposé peut se diviser en trois parties. Dans la première il insiste sur le fait que nous ne connaissons la nature divine du Christ que par la foi, tandis que sa nature humaine est l'objet d'expérience, et même d'expérience si évidente que les Juifs discutant avec les Chrétiens peuvent soutenir que le Christ décrit par les Évangiles n'était qu'un homme ordinaire. Après avoir énuméré toutes les preuves de l'humanité du Christ mises en relief par ces adversaires, il note : « En effet, les passions que nous venons d'énumérer sont incomparablement plus humiliantes que de dire φύσιν ἢ βούλησιν ἢ ἐνέργειαν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ (2). La seconde partie explique comment les Monophysites, ayant fait l'expérience de toutes les turpitudes de la nature humaine, ont de celle-ci une conception si pessimiste qu'ils n'osent plus la reconnaître dans le Christ : « Et finalement ils pensent que la nature de ce corps est impure et qu'il est tout à fait indigne de confesser, même en paroles,

(1) Col. 92 C 15-D 2. Une édition critique de l'*Hodegos* permettrait peut-être d'épargner à Anastase le reproche d'inconséquence.

(2) Col. 248 B 11-13.

que le Christ a assumé un corps comme le nôtre ἡ ἀνθρωπίνην σάρκα ἡ ἐνέργειαν ἡ θέλημα ἡ ιδιότητα παντοῖαν ὁμοούσιον ἡμῶν... » (1). La troisième partie est une apologie de la nature humaine rachetée par le Christ et purifiée par la grâce. Anastase conclut : « Là, en effet, où habite la divinité, et surtout κατ' οὐσίαν, tout est chaste, tout est saint, tout est pur, tout est digne de Dieu. Là rien n'est à rejeter, rien n'est souillé, rien n'est indigne de Dieu, οὐ σῶμα, οὐ ψυχή, οὐ νοῦς, οὐ φύσις, οὐ θέλημα, οὐκ ἐνέργεια » (2).

Ce chapitre ne vise directement que les Monophysites et les Gaïanites. Il ne fait pas la moindre allusion à des Chalcédoniens monenergistes ou monothélites. Et cependant la mention de la volonté et de l'énergie du Christ dans les trois textes que nous venons de citer évoque irrésistiblement l'atmosphère de la crise monothélite. Comme dans le chapitre précédent, Anastase se prononce ici pour la pluralité des énergies et des volontés du Christ, mais sans plus d'ostentation et comme en passant.

Nous trouvons dans l'*Hodegos* d'autres textes sur les énergies et les volontés du Christ, mais qui ne nous inspirent pas la même confiance que ceux que nous venons de citer. Ceux-ci, croyons-nous, appartiennent indiscutablement à la première rédaction et c'est pourquoi nous avons tenu à les mettre à part. Les autres, ou une partie des autres, pourraient avoir été ajoutés par Anastase au moment de la révision de son ouvrage. Ce sont un exposé théologique au ch. 1, des notices sur les termes θέλημα et ἐνέργεια au ch. 11 et trois variantes de la formule stéréotypée μία φύσις, θέλησις, ἐνέργεια attribuées à des hérétiques aux ch. 14 (Eunomius), 15 (Mani) et 23 (un monophysite).

Le ch. 1 commence par une série de sages conseils aux polémistes chalcédoniens désireux de se mesurer avec les Sévériens (col. 40 A-41 B) et s'achève par une intéressante étude sur les définitions philosophiques et théologiques (col. 48 C-52 A). Entre ces deux morceaux nous trouvons un opuscule Περὶ πίστεως ἔκθεσις ἐν ἐπιτομῇ, qui n'est pas réellement une profession de foi, mais un exposé de la méthode à suivre pour présenter aux Monothélites sans les scandaliser la doctrine des deux volontés et des deux énergies du Christ. Cet opuscule, qui couvre trois colonnes de la Patrologie, soit presque la moitié du chapitre, est certainement de la plume d'Anastase, mais est tout à fait surprenant en tête d'un ouvrage qui ne traite du monothélisme

(1) Col. 252 C 2-4.

(2) Col. 256 C 9-14.

que très accidentellement. Ajoutons qu'il ne figure pas dans tous les témoins de l'*Hodegos* et que, d'autre part, il se rencontre isolément dans quelques manuscrits.

Si le ch. I doit donner quelques soucis au futur éditeur de l'*Hodegos*, le ch. II risque de lui donner des maux de tête. Ce ch. II est un recueil de définitions philosophiques commentées avec quelques remarques théologiques. Lui aussi se rencontre séparément dans les manuscrits et dans des recensions assez différentes. Une de celles-ci, le *Liber de definitionibus* pseudo-Athanasien (1), est éditée et sa parenté exacte avec le ch. II de l'*Hodegos* n'est pas facile à définir. En tout cas ce ch. II contient un paragraphe assez important sur la volonté, accidentellement coupé en deux dans l'édition (2), et un autre plus long encore sur l'énergie. Dans le *Liber de definitionibus* les paragraphes sur la volonté et l'énergie sont purement philosophiques et moraux. Il en est presque de même dans les paragraphes parallèles, plus amples, du ch. II de l'*Hodegos*. Cependant nous trouvons dans chacun d'eux une petite note, assez curieusement insérée dans ce contexte philosophique, qui attaque nettement le monothélisme (3). La place même de ces notes suggère qu'elles ont été insérées après coup.

Après ces longs développements des ch. I-II sur la théologie et la philosophie de la volonté et de l'énergie nous n'avons plus que trois courts textes à signaler pour avoir fait le tour de tous les passages de l'*Hodegos* influencés par la crise monothéliste.

Ch. IV (col. 97 A l) : Eunomius est accusé d'avoir enseigné *μία φύσιν καὶ θέλησιν καὶ ἐνέργειαν*.

Ch. XV (col. 257 A) : Citation de Mani : *Διὰ τοῦτο, φησὶν, οὐ φάσκομεν ἐν τῷ Χριστῷ δύο ἡνωμένους φύσεις οὔτε μὴν θελήσεις, οὐδ' αὖ ἐνεργείας*.

Ch. XXIII (col. 305 B) : *Εἴτε δύο φύσεις, εἴτε θελήσεις, εἴτε ἐνέργειαι*, dans une citation monophysite, où cette phrase est d'ailleurs absolument déplacée.

Ces trois textes nous apprennent seulement qu'Eunomius, Mani et un Monophysite inconnu professaient une nature, une volonté, une énergie du Christ. Anastase constate le fait sans commentaires. En effet, ces phrases exceptées et aussi, bien entendu, le scholion du ch. XV, les ch. IV, XV et XXIII ne font pas la moindre allusion soit au monothélisme, soit au monénergisme. En outre, si l'attribution

(1) *P. G.*, 28, 533-553.

(2) Col. 61 C-64 A et 64 D 9-65 A 13.

(3) Col. 64 D 10-15 et col. 65 C 9-11.



à Eunomius d'une croyance monothélite peut paraître assez naturelle, la citation de Mani sonne péniblement faux et le troisième texte a toutes les apparences d'une interpolation.

Nous n'avons aucune raison d'écarter de la première rédaction de l'*Hodegos* les paragraphes philosophiques du ch. II sur la volonté et l'énergie. Les ch. XIII-XIV nous prouvent qu'Anastase n'était pas resté aussi indifférent devant la politique monothélite du patriarche Cyrus que pourraient le faire croire ses ch. X et XII et il est tout à fait normal qu'il se soit intéressé dès ce temps-là à ces notions qui faisaient si grand bruit.

Le cas des deux remarques théologiques que nous avons signalées dans ces mêmes paragraphes du ch. II, l'opuscule théologique du ch. I et les trois notes historiques que nous avons citées en dernier lieu est tout différent. Ces textes forment un ensemble cohérent, qui nous montrent un Anastase résolument en guerre contre le monothélisme proprement dit, en possession d'une définition précise de cette hérésie (μία θέλησις, μία ἐνέργεια), d'une généalogie hérétique du système et d'une série d'arguments philosophiques, théologiques et scripturaires à lui opposer. Tout ceci s'accorde parfaitement avec les *scholia* qui traitent de la même question, notamment avec celui du ch. XV, forme au contraire un contraste saisissant avec les formules gauches et l'argumentation maladroite des ch. XIII-XIV. Il nous paraît donc raisonnable d'attribuer ces quelques textes à la révision de l'*Hodegos* par Anastase, plutôt qu'à la première rédaction de cet ouvrage.

Les observations que nous venons de faire nous permettent de préciser l'attitude de notre auteur à l'égard du monothélisme. Lorsque celui-ci polémiquait contre les Monophysites alexandrins entre 635 et 640, sa jeunesse, une préparation insuffisante, ne lui permettaient guère de s'opposer efficacement à la politique religieuse imposée par le Gouvernement et par le patriarche Cyrus. Lorsqu'il a rédigé son *Hodegos*, quelque temps après 641, les Arabes occupaient l'Égypte, l'Église monophysite triomphait. Ce n'était pas le moment d'alimenter les querelles de l'Église chalcédonienne d'Alexandrie humiliée par de nombreuses défections, le mépris des Monophysites, l'hostilité des autorités arabes. Anastase avait cependant compris qu'admettre une énergie et une volonté du Christ entraînait logiquement la confession d'une seule nature. Il a donc traité discrètement le monénergisme et le monothélisme comme des aspects du monophysisme. Il est probable que l'écho des développements de la crise monothélite dans l'empire byzantin pendant les quarante années qui ont suivi

ne lui est parvenu que très affaibli, s'il lui est parvenu. En tout cas il semble bien que ce soit un événement local, le schisme Harmasite qui a déchiré la pauvre communauté chalcédonienne d'Alexandrie après le VI<sup>e</sup> concile œcuménique, qui l'a décidé à sortir de sa réserve et à attaquer le monothélisme comme tel avec la même vigueur qu'il avait déployée dans sa jeunesse contre le monophysisme.

Marcel RICHARD.

## UN NOUVEAU TÉMOIN DE L'ASSOMPTION : UNE HOMÉLIE ATTRIBUÉE A SAINT GERMAIN DE CONSTANTINOPLE

En publiant en 1955 notre travail sur l'Assomption de la Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle (1), nous avions d'abord le dessein de compléter les travaux du regretté P. Jugie par l'apport de documents qui lui étaient restés inconnus ou inaccessibles (2). En fait, nous avons eu la fortune, par la découverte de textes fort anciens comme l'homélie de Théoteknos de Livias ou le récit apocryphe de l'Assomption contenu dans le Vat. gr. 1982, d'ajouter un chapitre important à l'histoire des dogmes en prouvant que la croyance en l'Assomption de la Vierge a connu dans l'Orient grec une origine relativement ancienne et qu'elle y a joui d'une diffusion plus grande qu'on ne l'avait généralement pensé.

Il ne semble pas que pour la période envisagée, des origines au X<sup>e</sup> siècle, quelque document important nous ait échappé. Du moins, les critiques qui ont accordé à mon livre une attention bienveillante — mais peut-être aussi quelque peu distraite — n'en ont-ils signalé aucun. Pourtant deux textes dont nous connaissions l'existence nous étaient restés inaccessibles : « Il s'agit, écrivions-nous dans notre avant-propos, de deux pièces attribuées à saint Germain de Constantinople. La première se trouve à Moscou, dans un manuscrit du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle, Mosq. 215, ce qui exclut l'attribution à Germain II : Τίς ὁ συναθροισμὸς τῆς παρούσης πανηγύρεως πάντως μαθεῖν ἐθέλωμεν. La deuxième se rencontre dans deux manuscrits plus récents : Λόγος εὐχαριστήριος εἰς τὴν κοίμησιν. Inc. : Πᾶσα μὲν ἀνθρώπων γλῶσσά τε καὶ διάνοια ἡττάται, Halki, école th. 41, du XVII<sup>e</sup> siècle, et Grande Laure 652, de l'année 1646. » Et nous ajoutions en note, à propos du premier texte : « l'homélie occupe (dans le Mosqu. 215) les folios

(1) Antoine WENGER A. A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, Études et documents*. Un volume, 428 pages. Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1955.

(2) Martin JUGIE, A. A., *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Studi e Testi 114), VIII-748 p., Cité du Vatican, 1944.

400-403. Elle porte la suscription : Εἰς κοίμησην τῆς παναγίας θεοτόκου, α'. Ce numéro d'ordre appuie une forte présomption d'authenticité. La deuxième homélie β' est la première de l'édition de Migne, ὁ χρεωστῶν πάντοτε. Il est évident que l'étude de ce texte fait partie de droit de notre sujet. Nous gardons l'espoir de connaître un jour ce témoin important » (1).

Cet espoir est maintenant réalisé; en dépit des circonstances douloureuses qui m'ont provisoirement arraché aux recherches de théologie byzantine et dont je crois inutile d'entretenir le lecteur, j'ai pu tenir ma promesse et donner aujourd'hui ce texte inédit. Mais un bonheur n'arrive jamais seul. J'ai pu recueillir aussi ou tout au moins connaître directement les témoins de la deuxième homélie attribuée à saint Germain. A la différence de la première dont l'authenticité, on le verra tout à l'heure, est douteuse, la deuxième est authentique. Mais comme elle n'apporte pour ainsi dire rien sur le sujet de l'Assomption qui nous occupe, nous avons confié ces matériaux au Père Grumel qui en a tiré un meilleur profit que nous n'aurions pu le faire, car l'homélie permet d'apporter à des problèmes historiques toujours débattus des éléments de solution non négligeables (2).

Quelques mots sur les témoins (3). En 1955, je n'avais que peu d'espoir d'obtenir les microfilms des manuscrits de Moscou. Mieux valait se tourner vers des horizons plus ouverts. Or le manuscrit de Moscou provenait de l'Athos. Il n'était pas exclu que le texte recherché à Moscou existât aussi à l'Athos. Effectivement, le catalogue de Lambros le signale dans le Cod. Grégoriou 28 de l'année 1555. Le 15 octobre 1955, le P. Darrouzès et moi-même étions à Grégoriou. Après toute une journée d'attente inquiète, permission nous fut donnée de photographier le texte dans la belle salle de la bibliothèque dont les larges baies ouvertes sur la mer laissaient pénétrer toute rougeoyante la lumière du soleil qui disparaissait derrière la presqu'île de Longos. Le texte était loin d'être sans intérêt. Mais j'avais peine à croire qu'il pût être de saint Germain dont je ne retrouvais ni le style ni surtout la pensée. L'époque tardive du témoin me donnait

(1) Antoine WENGER, A. A., *L'Assomption*, ouvrage cité, p. 12 et note 1.

(2) V. GRUMEL, *Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople*, dans ce volume, p. 185.

(3) Le manuscrit de Moscou est décrit par Archimandrite VLADIMIR, *Description systématique des manuscrits de la Bibliothèque Synodale de Moscou*, Moscou, 1894 (en russe), p. 267 et A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche*, Leipzig-Berlin, 1936 et suiv., t. II, p. 9. Ehrhard n'a pas connu le ms. de Grégoriou.



à croire que le texte avait été réécrit assez librement et le recours au manuscrit de Moscou devenait plus indispensable après la découverte du témoin de Grégoriou.

La bibliothèque synodale dont les manuscrits sont conservés au Musée historique détenait d'ailleurs la clé de plus d'un mystère dans l'ordre de mes recherches sur Chrysostome. Je me rendis à Moscou en juillet 1956 avec un groupe de touristes et le secret espoir de voir le Mosqu. 215. Espoir vain; du moins laissai-je au directeur de la bibliothèque une lettre dans laquelle j'exprimais le désir d'avoir les microfilms de 3 textes importants. Les mois passèrent et je ne songeais plus ni à ma démarche ni même à mes textes lorsqu'un beau jour d'avril 1958 je reçus par colis recommandé les microfilms désirés. Je me fais un agréable devoir de remercier publiquement la direction du Musée historique de tant d'obligeante persévérance (1).

Le texte de Moscou est identique à celui de Grégoriou, y compris la plupart des fautes d'iotacismes. Grégoriou est donc une copie directe ou indirecte de Moscou et force nous est, pour l'étude de l'homélie, de nous en tenir strictement au texte, sans pouvoir recourir, pour les passages difficiles, à l'hypothèse de l'altération ou de la corruption.

Parlant du mystère de l'Assomption, l'orateur explique d'abord le silence de l'Écriture. A défaut de parole écrite, la tradition orale est un gage suffisant de vérité, surtout lorsqu'elle est confirmée, comme c'est ici le cas, par la voix des monuments. L'auteur signale, sans ordre, le tombeau de la Vierge dans la vallée de Josaphat, la maison de la Vierge en la Sainte Sion. Plus insolite est la mention du monument élevé le long du chemin qui, de la ville, mène au tombeau de la Vierge. Ce monument est appelé *κύδος*, mot qui fait penser au terme de *τετρακιδόνιν* par lequel le moine Épiphane désigne le même monument (2). Il s'agit sans doute d'un édifice cubique de quatre colonnes recouvert d'une coupole. L'auteur signale en outre une colonne au milieu de ce cube qui représente le miracle du châtiment et de la

(1) Les deux autres textes sont : 1° une homélie authentique de saint Jean Chrysostome, dont on ne connaissait jusqu'à présent qu'une ancienne version latine. 2° Une homélie inédite attribuée à saint Jean Chrysostome, mais qui appartient en réalité à Sévérien de Gabala, comme je suis en mesure de le prouver par deux citations de ce texte chez Sévère d'Antioche. L'homélie, très importante pour la christologie, polémique contre les Apollinaristes et les Manichéens.

(2) Epiphane, *PG* 120, 268 : καὶ πρὸς ἀνατολὴν τῆς ἀγίας πόλεως ἔξω τῆς πύλης ἵσταται τετρακιδόνιν ἐν ᾧ Ἰερωνίας δρασάμενος τὴν κλίνην τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου... καὶ πλησίον αὐτοῦ πρὸς ἀνατολὴν ἐστὶν ἡ ἀγία Γεθσεμανὴ ὁ τάφος τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου.

guérison du juif impie, enfin, à Gethsémani et à Sion, les empreintes laissées par le corps de la Vierge.

Ces données concordent avec celles, toutes aussi imprécises, que nous ont laissées les pèlerins latins des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, un saint Willibald par exemple, un Arculfe (1), le récit grec d'Épiphane ou le récit arménien de Moïse Kagankatchvitsi : « A l'endroit où les juifs se sont emparés de la dépouille de la sainte Vierge pour empêcher sa sépulture, à l'extérieur de la ville, il y a une coupole sur quatre colonnes de marbre, recouverte de plaques de cuivre (2). »

Après cette preuve qu'on pourrait appeler archéologique, l'orateur mentionne la preuve par la liturgie; il parle notamment de trois veillées nocturnes qui précèdent la célébration de la fête, veillées qui rappellent les trois derniers jours de la vie terrestre de Marie, passés en veilles et en prière avec les apôtres et les trois vierges ses servantes.

Le récit légendaire est à peine esquissé. L'orateur, qui a une propension à la théologie, éprouve le besoin de s'expliquer sur la mort de Marie. Il affirme que jamais péché n'a été commis par elle. Bien qu'il s'agisse de péché personnel, l'affirmation est tellement générale et absolue qu'on est tenté d'y voir une affirmation indirecte d'une exemption totale de péché, y compris le péché d'origine. Un peu plus loin, il explique la mort de Marie par sa commune origine et l'héritage de la commune nature mortelle, mais il ajoute que cette mort n'eut aucun caractère douloureux, parce que la Vierge n'a commis aucun péché. « Mortalistes » et « immortalistes » discuteront sur ce témoignage; il me semble important, en tout cas, de noter que l'auteur a voulu donner à l'affirmation de la mort une valeur théologique. Les détails de cette mort sont empruntés à l'apocryphe grec : venue du Seigneur, sépulture de la Vierge marquée des incidents bien connus, veillée des apôtres durant trois jours, enlèvement mystérieux du corps porté au ciel par les anges. Le récit se termine par une affirmation sobre mais claire de l'assomption : « La Vierge, ayant recouvré son corps tout immaculé, dans les demeures éternelles, vit avec son Fils intercédant auprès de lui pour le monde. »

Qui est l'auteur de cette homélie où une théologie très sûre se dégage avec un rare bonheur des données imprécises et légendaires des apocryphes? Il ne me semble pas possible d'attribuer ce texte à saint Germain de Constantinople. Le style s'y opposerait moins que

(1) Voir les témoignages dans *Jugie, L'Assomption*, ouvrage cité, p. 683-685.

(2) *Epiphane*, édition, traduction et notes par V. G. VASILIEVSKI, *Palestinskij Sbornik* II (1886), p. 191-193 et annexe III.

le fond. En effet, l'homélie enseigne la résurrection au troisième jour. Or, dans l'homélie III, Germain affirme que la résurrection de Marie a été immédiate (1). Le corps fut ravi pour ainsi dire des mains des apôtres, à l'instant où ceux-ci, au moyen d'un linceul, allaient le déposer au tombeau : « Le linceul apparut dans les mains des apôtres comme agité par un vent léger, au milieu d'un nuage léger. » Saint Germain réagit contre la résurrection différée parce que, à son avis, si Marie est ressuscitée seulement après trois jours, le fait ne saurait être prouvé. Le tombeau vide n'est pas un argument suffisant de la résurrection : il n'y avait pas de scellés apposés sur la pierre ni de garde pour surveiller le sépulcre. Si bien que les juifs auraient eu beau jeu pour dire que les apôtres avaient volé le corps.

Il me paraît difficile de concilier les deux points de vue. Peut-on admettre que sans changer sur le fond du mystère, l'enlèvement du corps et sa réunion avec l'âme, l'auteur a pu changer sur le mode de cet enlèvement, immédiat ou différé? La chose n'est peut-être pas impossible. Un autre point fait problème. L'énumération des monuments donne à penser que l'auteur a au moins visité la Palestine. Mieux, la péroraison fait croire que le discours est prononcé à Jérusalem même, tant sont vives les félicitations adressées à la ville sainte. Dans ses autres discours, Germain n'insiste pas sur la preuve par les monuments. Celle-ci par contre se retrouve chez André de Crète, sans que, me semble-t-il, notre texte doive lui revenir. Il appartiendra à de futurs chercheurs de trouver, après une étude philologique des homélies connues, si le texte que nous publions ici pour la première fois, appartient à un auteur connu ou si elle est l'œuvre de quelque orateur inconnu qui, aux alentours du VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> a rendu un témoignage non équivoque à l'Assomption de Marie, d'une authentique piété et d'une théologie assurée.

Il nous plaît, dès à présent, d'ajouter son témoignage à tous les autres, à ceux notamment que nous avons publiés naguère et qui apportent à une tradition proclamée dogme de foi la confirmation des textes.

Antoine WENGER.

(1) *P. G.* 98, 372 B Ἡτις (Μαρία) χωρὶς πάσης ἀντιλογίας πρὸ τοῦ συγκλεισθῆναι τῷ λίθῳ τοῦ μνήματος, αὐτῇ γέγονεν ἀφανής.

Mosquensis 215, s. IX = M.

Grégoriou 28, a. 1558, f. 241-249 (243-251) = G.

Titulus. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εἰς τὴν πάνσεπτον κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Εὐλόγησον, πάτερ, G.

Mosquensis 215 f. 400

† Τοῦ μακαρίου Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν κοίμησιν τῆς παναγίας Θεοτόκου, λόγος α'.

1. Τίς ὁ συναθροισμὸς (1) τῆς παρούσης πανηγύρεως πάντως μαθεῖν ἐθέλωμεν (2), οὐχ ὡς μηδ' ὅλως (3) γινώσκοντες, ἀλλ' ὡς μὴ κατ' ἔπος (4) αὐτὰ τὰ ἐν αὐτῇ τελεσθέντα μηδ' ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι, ἐπειδὴ ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ οὐκ ἐμφέρεται καὶ τις τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἢ καὶ τῶν ἀρχαίων ἁγίων πατέρων ἐν συγγραφῇ περὶ αὐτῆς τι οὐ καταλελοίπασιν, ἢ μόνος ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης πρὸς Τιμόθεον ἐπιστέλλων περὶ τῆς θεοφορίας Ἱεροθέου, καὶ τοῦτο αὐτὸ (5) ἀμυδρότερον ἔθεν ὡς ἐν ἀποκρύφους καὶ νοθεῦσαι τὰ ἐν αὐτῇ πραχθέντα τινὲς κατὰ τὴν ἰδίαν αἵρεσιν κατετόλμησαν.

2. Ἀλλ' ἡμεῖς, καὶ περὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων διδασκάλων ἀπολογούμεθα, καὶ τὴν ἐκ παραδόσεως τρανῆς ἐλθοῦσαν εἰς ἡμᾶς ἀληθινὴν (6) διήγησιν, Χριστοῦ παρέχοντος τὴν χάριν, διηγούμεθα καὶ ἐγκωμιάζομεν. Καὶ, εἰ χρή, πρῶτον ἀπολογησόμεθα τοῦ χάριν οἱ ἀπόστολοι ἐγγράφως περὶ τῆς κοιμήσεως τῆς παναγίας Θεοτόκου τι οὐκ ἐξέδωκαν, ἀλλ' οὐδὲ οἱ τούτων ἐν τοῖς ἀρχαίοις πατράσιν ὁπαδοὶ καὶ ἀκόλουθοι;

3. Τῆς γὰρ εἰδωλομανίας πανταχοῦ κατακρατούσης (7) τότε, καὶ τῶν ἑβραίων καὶ τῶν αἰσχίστων αἱρέσεων κατεπειγομένων (8) τῇ ἀληθείᾳ, ὡς μηδὲ αὐτὸ (9) τὸ κήρυγμα τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου μηδ' αὐτὴν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου καὶ ζωοποιοῦ τριάδος τρανοῦσθαι — ὅτι γάλα ἐπότιζον οἱ θεῖοι ἀπόστολοι καὶ οὐ βρῶμα, διὰ <τὸ> μὴ τότε τοὺς πιστοὺς δύνασθαι (10) δέξασθαι, ὡς εἶπεν πρὸς Κορινθίους Παῦλος ὁ μακάριος ἀπόστολος.

4. Πῶς περὶ τῆς ἁγίας κοιμήσεως (11) τῆς παναγίας ἀχράντου καὶ ὑπερ-ενδόξου εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν τῆς κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τὰ ὑπερεξάσια (12) θαύματα συντάξασθαι ἢ συγγρά-

(1) συναθροισμὸς M. (2) ἐθέλωμεν M. (3) μὴ δ' ὅλως MG (et infra μὴ δ' ἀκριβῶς). (4) κατέπως M.

(5) αὐτῷ MG. (6) ἀληθεινήν M. (7) κρατούσης G. (8) κατεπειγομένων MG. (9) αὐτῷ MG.

(10) διὰ <το> μὴ τότε τοὺς π: διὰ τοὺς μὴ τότε π. MG. (11) γεννήσεως MG mendose.

(12) ὑπερεξάσια MG.



ψασθαι προεθυμοῦντο, ἢ μόνον διὰ παραδόσεως τῆς ἐκ διηγήσεως φωνῆς f. 400<sup>v</sup> τῆς δι' ἀκοῆς κατὰ τὴν γράφουσαν φωνήν· « Ἐπερώτησον τὸν πατέρα σου καὶ ἀναγγελεῖ σοι, τοὺς πρεσβυτέρους σου καὶ ἐροῦσί σοι » καὶ καθὼς ἔλεγεν ὁ θεὸς ἀπόστολος· « Ἐπαινῶ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε. » Καὶ « καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις, οὕτως κατέχετε » (1). Καί· « Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν ». Καὶ καθὼς Λουκᾶς ὁ εὐαγγελιστὴς φησι· « Καθὼς παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου γενόμενοι ».

5. Πολλὰ γὰρ ἐκ παραδόσεως ἤλθον εἰς ἡμᾶς τὴν αὐτὴν ἀλήθειαν τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ ἐμφερομένων διηγούμενα κἀκεῖθεν τὴν ἀξιοπιστίαν ἔχοντα, ὡς τὸ σαφές καὶ αὐτὰ τοῖς ἀγνοοῦσιν ἐμφαίνοντα· ὅθεν χρὴ αὐτὰ καταδέχεσθαι καὶ πιστεῦειν αὐτοῖς καὶ συντίθεσθαι. Ἐκεῖθεν γὰρ τὸν ἀριθμὸν τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ἐν ὁμοουσιότητι τῆς μιᾶς φύσεως τῆς ἀγίας τριάδος εἰπεῖν μεμαθήκαμεν· ἐντεῦθεν καὶ τὸ ἐν τῇ θείᾳ οἰκονομίᾳ μυστήριον σαφῶς ἐνόησαμεν, καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν γραφικῶς εἰπεῖν διηγήσαντο ἡμῖν ἅπερ ἐν τοῖς ὧσιν ἡμῶν γραφικῶς εἰπεῖν ἠκούσαμεν, καὶ τὰ τεκμήρια ὧν ἀκηκόαμεν ἐωράκαμεν καὶ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.

6. Καὶ μαρτυρεῖ ὁ ἐν τῇ ἀγίᾳ Γεθσημανῇ ἐφάμιλλος τοῖς ἀγγέλοις ἔνδοξος τύμβος, καὶ ὁ ἴσος παράδεισος τοῦ σκίμποδος τῆς ἀγίας παρθένου ἐν τῇ ἀγίᾳ Σιών θεῖος χῶρος (2), καὶ ὁ ἐν τῇ κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς καταπαύσεως τῆς κλίνης καθόδῳ τῆς κοιλάδος Ἰωσαφάτ, διὰ τὸν θρασύνοντα καὶ εὐθέως τὴν δίκην ἀποτίσαντα τῇ τομῇ τοῖν χεροῖν ἀπὸ τῶν ἐβραίων κατὰ τῶν σεβασμίων τελουμένων σεβάσμιον, κύβος, καὶ ὁ ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ χαρακτηρίζων τὸ τελεσθὲν τῆς ἀνάπαλιν ῥώσεως f. 401 τοῦ πρώην δυσσεβοῦς θαῦμα προσκυνούμενος στῦλος, αἶ τε ἐν τῇ ἀγίᾳ Σιών καὶ ἐν τῇ ἀγίᾳ Γεθσημανῇ κοιλότητες (3) τῆς ἀγίας πλακὸς καὶ τοῦ τιμίου σήματος.

7. Ὅθεν ὁ συναθροισμὸς (4) τῶν παννυχούντων κατὰ τὸν συναγυρμὸν (5) τῶν ἀγίων ἀποστόλων καὶ αἱ ἐπὶ τρεῖς νυκτὰς προπαννυχίδες τῶν ἀλλογλώσσων παρθένων, τῶν (6) κατὰ τὸν τύπον τῶν μετὰ τῶν ἀγίων ἀποστόλων ἀπὸ πασῶν τῶν γλωσσῶν, τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστῶν ἀξίων συναρπαγόντων ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ συνεληλυθόντων, ὧν Διονύσιος καὶ Ἱερόθεος καὶ Τιμόθεος ἦσαν, ὡς αὐτὸς Διονύσιος ἐμαρτύρησεν· ἀλλὰ καὶ ὁ ἐκεῖθεν εἰς πᾶσαν τὴν

(1) μέμνησθαι κατέχεται MG.

(2) χορός MG.

(3) κοιλότητες : κυλώτητες M κυλώτητες G.

(4) συναθροισμὸς M.

(5) συναγυρμὸν primum scripsit G deinde συναρυσμὸν correxit.

(6) τῶν κατὰ : τὸν κ. MG.

4. Deut. 32,7, I Cor. 11,2, I Cor. 11,23, Luc. 1,2

5. Ps. 77,3 I Joan. 1,1

7. Ps. 18,5

γῆν, οὗ ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος τῶν μακαρίων ἀποστόλων, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης, οὗ τὰ ῥήματα αὐτῶν ἠκούσθησαν, ἐκδοθεῖς ἡμῖν τοῖς χριστιανοῖς νόμος, τελεῖσθαι ταῦτα καὶ ἐορτάζεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ μηνὶ καὶ ἐν ταῖς αὐταῖς ἡμέραις κατὰ τὴν αὐτὴν ἀκολουθίαν τὴν ἐκ (1) παραδόσεως, καὶ οὐκ ἐκ γραφικῆς ἐξηγήσεως, ταῦτα πάντα μαρτυρεῖ εἶναι τὴν παράδοσιν ἀληθῆ, καὶ ἀψευδῆ (2) τὴν διήγησιν, καὶ σαφῆ καὶ τρανὴν τὴν ἀγόρευσιν.

8. "Ὅθεν ἀρτίως τῆς εἰδωλολατρείας ἐκ ποδῶν ἐληλακυίας καὶ τῶν αἰρέσεων φροῦδον ἀφαντωθέντων, τῆς δὲ πίστεως τῶν ὑστερούντων οἱ δὲ... (3)

9. ... τοῖς μὲν προγινώσκουσιν, ὅτι μετὰ πολὺν χρόνον ἀφ' οὗ κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον πανταχοῦ διεσπάρησαν, αὐτὴν πάλιν ἰδεῖν ἠξιώθησαν πρὸ τοῦ τῶν (4) τῆδε μετέλθῃ πρὸς τὸν υἱὸν αὐτῆς, τοῖς δὲ ὅτι κατηξίωντο ἰδεῖν τὴν μητέρα τοῦ Θεοῦ εἰς ὃν ἐπεπιστεύκεισαν, προσκυνεῖν τε αὐτὴν καὶ ἀσπάσασθαι· τοῖς πᾶσιν δὲ ἀγαλλίαςις ὑπῆρχεν, ὅτι τῆς ἐξ αὐτῆς εὐλογίας καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ, ὡς κατὰ διαθήκας κληροδοτούσης αὐτῆς, ἀπῆλαιον (5)· εἶτα πρὸς τούτοις καὶ ὁ υἱὸς αὐτῆς συνελήλυθε δορυφορουσῶν (6) f.401 v πασῶν τῶν ἄνω δυνάμεων. Καὶ ὥσπερ ἄνευ ἡδονῆς συλλαβοῦσα αὐτὸν ἀνωδύνως ἔτεκεν, οὕτως ἄνευ ὀδύνης τὴν ψυχὴν τὴν πανακήρατον αὐτῆς τούτῳ (7) παραδέδωκεν, μόνῃ καὶ παρ' αὐτὸν τάχα δι' αὐτὸν ἄνευ πόνου χωρισθεῖσα τοῦ σώματος.

10. Καὶ μὴ ξενίζεσθε τοῖς λεγομένοις, ὃ φιλέορτος σύλλογος (8), ὅτι εἴ (9) τι θέλων ὑπέμεινεν, τὴν μητέρα πονεῖν οὐκ ἠθέλησεν. Αὐτὸς μὲν, ὡς ἴστε, ὑπὲρ ἡμῶν πάσχειν τεθέληκεν, ὡς μηδαμόθεν ἄλλοθεν ἐχόντων τὴν ἐλευθερίαν ὧν ἐδουλώθημεν εἰ μὴ διὰ τῶν παθῶν αὐτοῦ· ἐν ᾧ δὲ ἁμαρτία ποτὲ οὐ πέπρακται, πῶς ἐν ὀδύνῃ τοῦ σώματος ἐχωρίζετο; Μόνῃ γὰρ ἀπὸ τῆς Εὐας, τῆς ἐκ παραδόσεως κληροδοτήσας τὸν θάνατον, δι' ὑπακοῇν ἀξιοῦται τῆς γεύσεως τούτου τὸν πόνον μὴ κτήσασθαι. "Ὅθεν, ὡς μὲν ἐκ συνδυασμοῦ τῶν γεννητόρων αὐτῆς τεχθεῖσα, ὡς πάντες ἀπέθανεν, ὡς δὲ ἀσυνδυάστως γεννήσασα τὸν Κύριον, τὸν πόνον τοῦ θανάτου ὡς οὐδεὶς ἄλλος ἐξέφυγεν.

11. "Ὅμως καὶ αὐτὸ τὸ τελεσθὲν, ὅλον φρικτὸν καὶ ἐξαισιον. Πῶς ἐνεκροῦτο τὴν ζωὴν τοῦ παντὸς σώμα γεννήσαν (10); Πῶς εἰ καὶ ἄνευ πόνου ἐγεύετο

(1) τὴν ἐκ : τῆς ἐκ MG.

(2) ἀληθεῖ, ἀψευδεῖ MG.

(3) τῆς δὲ... οἱ δὲ locus corruptus ex lacuna.

(4) τούτων MG.

(5) ἀπῆλαιων MG.

(6) δωρυφορουσῶν MG.

(7) τοῦτο MG.

(8) φιλέορτον σύλλογον MG.

(9) εἰ τι : ἢ τι MG.

(10) γεννήσασαν MG.

τοῦ θανάτου ψυχὴ ἡ μητρικῶς κοινωνήσασα τῷ Θεῷ; Ἐκ τῆς συνθέσεως αὐτῆς σὺν τῷ σώματι συνετέθη, τοῦ εἶναι σὰρξ ἐμψυχομένη [τῇ] (1) νοερά τε καὶ λογικὴ κατὰ τελείαν ἀνθρωπότητα. Ὅμως ἵνα τὸ τρίτον θαῦμα ἐν αὐτῇ τελειωθῇ, τὸ (2) ἀφ' οὗ τὸν Κύριον ἐν τῇ συλλήψει υἱὸν αὐτῆς ἐγινωκεν τοῦτο ἐγένετο· ὡς γὰρ ὑπερθαύμαστον ἦν ὅτι ἄνευ σποράς συνέλαβεν, οὕτως ὑπερεξαίσιον ὅτι ἄνευ φθοράς ἐγέννησεν καὶ ὡς τοῦτο ὑπεράρρητον, οὕτως ὑπεράφραστον ὅτι ἄνευ πόνου ἀπέθανεν.

12. Διὰ ταῦτα (3) τὰ μυστήρια τοῖς πρώην ταῦτα μεμνήσκον ἄβατα. Πῶς γὰρ ταῦτα f. 402 ἀκούειν ἡδύναντο οἱ μὴδὲ τοῖς ἄλλοις τυχεῖν δυνάμενοι, μὴδὲ τὸ τῆς θεοτόκου ὄνομα τρανῶς ἀκηκοέναι ἰσχύοντες· ὅθεν προφασίζόμενος προφάσεις ἐν ἀμαρτίαις, ὡς μὴ ἐμφερομένου (4) τούτου τρανῶς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, ὁ δυσσεβὴς Νεστόριος τὴν θεοτόκος φωνὴν εἰπεῖν ἀπηρνῆσατο καὶ δικαίως καὶ ἀξίως διὰ τοῦτο ἀναθεματίζεται. Ἀνάθεμα αὐτῷ καὶ κατὰθεμα, καὶ πᾶσι τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν καὶ πιστεύουσιν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον τε καὶ θεοδόχον, θεογεννήτριάν τε καὶ θεομήτορα, ψυχῇ καὶ διανοίᾳ καὶ στόματι.

13. Ἡμεῖς δὲ πάλιν τῶν προκειμένων ἀψώμεθα καὶ τὰ πραχθέντα τῶν τελουμένων ὑψώμεθα. Ἡ μὲν ἀκήρατος ψυχὴ, καθὼς ἔφαμεν, ταῖς χερσὶν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς παρατεθεῖσα, σὺν αὐτῷ εἰς οὐρανούς ἀνελήλυθεν· τὸ δὲ σῶμα τῆς θεομήτορος τὸ πανάχραντον τότε ὡς τοῖς τότε συναγηγερθεῖσιν κηδευθῆναι προέκειτο, θέαμα ξένον τοῖς ὁρῶσιν φαινόμενον. Πῶς οὐ παρ' εὐθὺ ἐσείσθη τὰ σύμπαντα, ὅτι ἡ κυρία τούτων τῶν τῇδε ἐξέλειπεν; Τί δὲ οἱ παρόντες; ἐξάνίσταντο, ἐξεπλήττοντο, ἐξεθαμβοῦντο ὁρῶντες καὶ βλέποντες ὅπερ εἰς ὕμνους λοιπὸν καὶ ἐπαίνους τὴν παροῦσαν θεάν ἐγκωμιάζον (5), ὕμνους δὲ ἕκαστοι κατὰ τὴν χάριν ἦνπερ καὶ εἴληφεν. Συμπαρῆσαν αὐτοῖς ὕμνοῦντες καὶ τὰ πνεύματα καὶ αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν προφητῶν, ἕκαστος περὶ αὐτῆς καθὼς προηγόρευσεν.

14. Ὡς ἀκατάφλεκτον βάτον, ὡς κιβωτὸν τοῦ ἁγιάσματος Κυρίου, ὡς σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ὡς στάμνον χρυσήν, ὡς βλαστήσασαν ῥάβδον, ὡς χρύσειον θυμιαστήριον, ὡς πλάκα θεόγραφον, ὡς χρυσὴν λυχνίαν, ὡς τράπεζαν, ὡς πόκον, ὡς πόλιν τοῦ βασιλέως τοῦ μεγάλου, ὡς ὄρος πῖον τοῦ Θεοῦ δασύ τε καὶ τετυρωμένον f. 402<sup>v</sup> καὶ κατάσκιον καὶ ὑπεράνω πάντων τῶν ὁρέων ἐμφανὲς καὶ ἀχειρότμητον, ὡς κλίμακα καὶ πύλην οὐράνιον, ὡς κῆπον (6) κεκλεισμένον καὶ πηγὴν ἐσφραγισμένην, κλίνην τε καὶ φορεῖον καὶ νύμφην,

(1) τῇ MG : delendum; forsitan adest lacuna.

(2) τὸν MG.

(3) ταῦτα MG : τοῦτο?

(4) ἐμφορομένου G.

(5) ἐγκωμιάζων MG.

(6) κίπον MG.

παρθένον καὶ θυγατέρα τοῦ βασιλέως, ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον θεοδόχον θεόπαιδα θεογεννήτριαν θεομήτορα.

15. Ἀειπάρθενον ὑπέραγνον ὑπεράχραντον ὑπερένδοξον ὑπερσεδάσμιον ὑπέρτιμον ὑπερευλογημένην ὑπερδεδοξασμένην ὑπερύμνητον, ἀξιοπαίνετον ἀξιόθεον ἀξιοθαύμαστον ἀξιογέραστον ἀξιοσέβαστον, πάνσεπτον πανάμωμον πανακήρατον, ἀμόλυντον ἀμίαντον ἀμάραντον ἀπειρανδρον ἀπειρόγαμον ἀπειρόζυγον, ὑπέρσοφον ὑπερενάρετον ἀπειρόκακον πάνσεμνον, καὶ πάλιν πανάχραντον πανένδοξον πανσεδάσμιον πάντιμον πανευλογημένην καὶ ὑπερρημένως ἔχουσιν κατὰ πάντων τὰ νικητήρια ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων καὶ πάσης λογικῆς τε καὶ νοερᾶς φύσεως.

16. Καὶ ὡς ταῦτα καὶ πλείονα τούτων ὕμνου οἱ τότε τὸ προκείμενον σκῆνος μετῆρον ἐπ' ὤμων, ἄραντες τὸ (1) πανάχραντον σῶμα ἐπὶ κλίνης φερόμενον ἀπὸ τῆς ἀγίας μεγαλωνύμου Σιών καὶ εἰς τὴν ἀγίαν Γεθσημανῇ προσεκόμιζον. Ὡς δὲ πρὸς τὴν κατάβασιν τῆς ἀγίας κοιλάδος πεφθάκασιν, θρασύς τις ἐδραῖος τὴν κλίνην προσώθησε (2) πεσεῖν ἐδοκίμαζεν καί, ὡς πειρόμενος τοῦτο ποιεῖν ἀπεκρέματο ἄμφω τῷ χεῖρι (3) τῇ κλίνῃ, τμηθεὶς ἀπολέλοιπεν (4)· οἱ δὲ τὸ θαῦμα τότε τελεσθὲν τεθακμένοι περὶ αὐτὴν, πάλιν μετὰ πίστεως τοῦτο (5) ἐκώλλησαν· καὶ θάπτον ἐκ μετανόιας τοῖν χεροῖν ἀπεδίδετο καὶ σῶος ὑπὲρ τὸ πρὶν ἀποκαταστάς σὺν τοῖς θεολόγοις τὸ τίμιον σῶμα ἐκῆδευεν. Εἶτα θάπτεται τοῦτο· κἀκεῖσε πάλιν f. 403 ὑμνησάντων τῶν τότε θιάσων (6) ἐν ἐκστάσει, τὸ λοιπὸν ἀγγελικὴ ὕμνω-δία τοὺς ὕμνους ἐκείνους διεδέχετο.

17. Ἐπὶ τρεῖς γὰρ ἡμέρας οὕτως ἐν μελωδίαις ὑμνησάντων τῶν ἀγγέλων, οὐκέτι λοιπὸν ὁ ὕμνος ἠκούετο· διὰ τινος δὲ τῶν αὐτῶν χρησιμοδοτηθέντες οἱ θεῖοι ἀπόστολοι τὴν ἀνάληψιν τοῦ ζωαρχικοῦ σώματος, ἀνοιγῆναι (7) τὸν τάφον ἐκέλευον· τὸ δὲ ἦν κενὸν (8) ὡς καὶ πάλαι μηδὲν ἔχον, πλὴν τῶν ἐπιτυμβίων ἀμφιασμάτων ἐκείνου τοῦ θεοδόχου σκηνώματος· καὶ οὕτως πάλιν ὑμνήσαντες, διὰ νεφέλης εἰς τὰ ὅθεν ἕκαστος ἐπεδήμησεν ἐμερίζοντο. Ἡ δὲ νῦν ἐν οὐρανίαις μοναῖς ἀπολαβοῦσα τὸ πανάμωμον σῶμα σὺν τῷ υἱῷ αὐτῆς συνδιάγει, ὑπὲρ τοῦ κόσμου τοῦτον πρεσβεύουσα· ἡμεῖς δὲ οἱ πιστοὶ ταῦτα ἐορτάζοντες, ἀξιοθεύμεν ἐπιτυχεῖν τῶν εὐχῶν αὐτῆς, ἀπολαβεῖν δὲ καὶ τῶν μνημοσύνων καὶ τῶν φαιδρῶν πανηγύρεων.

18. Χαῖρε σφόδρα λοιπὸν, θύγατερ Σιών, ὅτι ἐν σοὶ ταῦτα ἐτετέλεσθησαν·

(1) μετήρουν MG || τὸ πανάχραντον : τῷ π. MG.

(2) προσώθησε MG : προσωθήσας vel καὶ suppleendum post προσώθησε.

(3) τῷ χεῖρι : τὸ MG χεῖραι G.

(4) ἀπολέλυπεν MG.

(5) τοῦτο MG forsitan τοῦτον.

(6) θειασσῶν MG.

(7) ἀνοιγῆναι MG.

(8) κενὸν G : καὶ νὸν M



κήρυττε πανταχοῦ, θύγατερ Ἱερουσαλήμ, ὅτι ἐν σοὶ ταῦτα πεπραγμάτεται· φωτίζου φωτίζου Ἱερουσαλήμ καὶ ἐπαίνει τὸν Κύριον· καὶ σύ (1), Σιών, αἶνει τὸν Θεόν σου, ὅτι ἐνίσχυσεν τοὺς μοχλοὺς τῶν πυλῶν σου, ἠὺλόγησεν τοὺς υἱοὺς σου ἐν σοί. Τίνες δέ; ἰδοὺ ὡς νεφέλαι πέτῳνται, ἐπὶ νεφέλης ἀγόμενοι καὶ οὐκ ἐπὶ καμήλων Μαδιὰμ καὶ Γεφάρ, καὶ μάλιστα ὅταν εἰς ἀπάντησιν τοῦ βασιλέως σου ἀρπαγῇσονται σὺν αὐτῷ εἶναι πάντοτε. Χαῖρε σὺ μᾶλλον, καὶ πάλιν ἐρῶ, χαῖρε, ἀειπάρθενε, δι' ἧς χαιρετίζομεν τὴν ἀγίαν πόλιν σου· καὶ δέχου παρ' ἡμῶν καὶ τοῦτον τὸν λόγον μετὰ τῶν ἄλλων καὶ μετ' αὐτούς· οἶδας γὰρ τὴν προθυμίαν καὶ τὴν ἀσθένειαν, ὅτι τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής, καὶ μάλιστά μου τοῦ ταῦτα συντάξαντος.

19. Ἄπιθι λοιπὸν εἰς τὴν κατάπαυσιν, ἄπιθι καὶ f. 403<sup>v</sup> ἡμῶν εἰς αἰεὶ ἐπρὸς τὸν υἱόν σου μνήσθητι ἵνα, ὅταν θέλῃ (2), καὶ ὡς θέλει, τῶν τῇδε λευθερωθῶμεν, τῶν τε παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος, τῶν τε ἐκ δαιμόνων πειρατηρίων καὶ τῶν ἐξ ἀνθρώπων ἐπηρειῶν καὶ τῶν τοῦ κόσμου δυσχερῶν ἀπαιτήσεων (3). Ἄπιθι σώματι καὶ ἡμῖν συνπαράμενε πνεύματι, τοῖς δεσμοῖς καὶ προσφύγοις σου· ἰδοὺ γὰρ πᾶσαν τὴν ἐλπίδα ἡμῶν εἰς σὲ ἀνατιθέμεθα, πιστεύοντες διὰ τῶν ἀγίων σου εὐχῶν σωθῆναι, χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ (M:) Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. (G:) μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις, σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(1) σοὶ MG.

(2) θέλει MG.

(3) ἀπαιτήσεων : ἀπατη-MG.

## TRADUCTION

*Du bienheureux Germain, archevêque de Constantinople,  
Premier discours sur la Dormition de la très sainte mère de Dieu.*

1. Que signifie le concours de cette fête, nous voulons bien l'apprendre: non point que nous l'ignorions tout à fait, mais cela même qui s'est accompli en ce jour ne nous est pas connu mot pour mot ni avec exactitude, puisque cela n'est pas contenu dans la sainte écriture et qu'aucun des saints apôtres et des saints pères de l'antiquité n'a rien laissé par écrit sur le sujet, à part le seul saint Denys l'Aréopagite, dans sa lettre à Timothée sur le transport divin de Hiérophée, et cela même d'une manière assez obscure. Aussi quelques-uns ont osé falsifier à leur gré comme dans les apocryphes ce qui s'est accompli en ce jour.

2. Quant à nous, à la fois nous prenons la défense des saints apôtres et des saints docteurs et à la fois nous racontons et nous célébrons, avec la grâce que nous donne le Christ, le récit véridique venu jusqu'à nous par une tradition claire. Or, s'il le faut, expliquons d'abord pourquoi les apôtres n'ont rien laissé par écrit sur la dormition de la très sainte Mère de Dieu, non plus que, parmi les anciens pères, ceux qui furent leurs compagnons et leurs successeurs.

3. L'idolâtrie régnait alors partout; les Hébreux aussi bien que les hérésies infâmes harcelaient la vérité, au point que même la prédication du mystère du Christ, même la confession de la sainte, consubstantielle et vivifiante trinité n'était pas explicite, — car c'est du lait que distribuaient les divins apôtres et non un aliment solide, parce que les fidèles de ce temps ne pouvaient absorber autre chose, comme le bienheureux apôtre Paul l'a dit aux Corinthiens.

4. Comment, dans ces conditions, auraient-ils osé recueillir et mettre par écrit les prodigieux miracles au sujet de la sainte dormition de la très sainte, sans tache, glorieuse et bénie Notre-Dame, en toute propriété et en vérité mère de Dieu, Marie toujours Vierge, au lieu de les confier seulement à la tradition et au récit qui va de la bouche à l'oreille, selon le mot de l'Écriture: « Interroge ton père et il te répondra; les vieillards et ils te diront ». Ou bien, comme disait le divin apôtre: « Je vous félicite de vous souvenir de tout de moi ». Ou bien: « Comme je vous ai transmis les traditions, ainsi gardez-les ». Et encore: « Moi-même j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai livré ». Ou comme parle l'évangéliste Luc: « Comme vous ont transmis ceux qui dès le début devinrent témoins et serviteurs de la Parole ».

5. Beaucoup d'éléments en effet sont venus jusqu'à nous par la tradition

dont l'énoncé exprime la même vérité que le contenu de la divine écriture et qui dès lors méritent la même créance puisqu'ils manifestent eux aussi l'évidence à ceux qui ne savent pas; c'est pourquoi il faut les recevoir et leur accorder l'assentiment de sa foi. C'est de cette manière, par exemple, que nous avons appris le nombre des trois hypostases dans la consubstantialité de l'unique nature de la sainte trinité; de là nous est venue la claire notion du mystère contenu dans l'économie divine; nos pères, comme dit l'Écriture, nous ont raconté ce que nous avons entendu, comme dit l'Écriture, de nos oreilles et les preuves de ce que nous avons entendu sont apparues à nos yeux, nous les avons contemplées et nos mains ont touché ce qui concerne le Verbe de vie.

6. Les témoins de la dormition, c'est en la sainte Gethsémani la tombe qui rivalise de gloire avec les anges; en la sainte Sion, tel un paradis, le divin emplacement du lit funéraire de la sainte Vierge; c'est, le long de la route suivie par le cortège funèbre, dans la descente de la vallée de Josaphat, le monument en forme de cube, à cause du juif téméraire et immédiatement puni pour le forfait contre le corps vénérable par l'amputation de ses deux mains; c'est au milieu de ce cube, la colonne vénérée qui reproduit le prodige accompli de la guérison du juif ci-devant impie; ce sont, dans la sainte Sion et à la sainte Gethsémani, les cavités de la sainte plaque et du précieux tombeau.

7. De là aussi la réunion (liturgique) de ceux qui veillent toute la nuit sur le modèle du rassemblement des saints apôtres; de même pendant les trois nuits qui précèdent, les pannychides des vierges allophones, qui figurent les gens de toute langue qui entouraient les apôtres, fidèles dignes de toutes les nations, enlevés sur la nuée et rassemblés là, parmi lesquels se trouvaient Denys et Hiérophane et Timothée au témoignage de ce même Denys. De là encore s'est étendue à toute la terre où la voix des bienheureux apôtres est parvenue, aux confins de la terre habitée où leurs paroles ont été entendues, la loi émise, pour nous chrétiens, de célébrer ces cérémonies et ces fêtes au même mois et aux mêmes jours, suivant le même rituel venu de la tradition et non d'un récit écrit. Tout cela témoigne que la tradition est véridique, non mensonger le récit, évidente et claire la prédication.

8. A présent l'idolâtrie ayant débarrassé le terrain et les hérésies ayant disparu en route, tandis que la foi de ceux qui viennent plus tard... (*lacune*)

9. Pour (les apôtres) qui l'avaient connue auparavant ce fut une grande joie, après ce long espace de temps, où ils avaient été dispersés en tous lieux pour prêcher l'évangile, de la revoir avant son départ d'ici-bas vers son Fils; pour les autres, une joie d'avoir été jugés dignes de voir la mère du Dieu auquel ils avaient cru, de la saluer, de l'embrasser. Pour tous enfin ce fut une allégresse de jouir de la bénédiction et de la sainteté venant d'elle, comme d'un héritage qu'elle leur donnait par testament. Enfin le Fils vint lui-même et se joignit à tous, escorté de la foule des puissances d'en haut. Et de même qu'après avoir conçu sans volupté, elle enfanta sans douleur, ainsi elle remit sans douleur à ce fils son âme tout à fait pure, étant la seule même par rapport à lui, et sans doute à cause de lui, à être séparée du corps sans souffrance.

10. Ne vous étonnez pas quand je vous dis, ô dévote assemblée, que

celui qui a accepté volontairement de souffrir n'a pas voulu que sa mère éprouvât de la peine. Lui-même, comme vous savez, a voulu souffrir pour nous, parce qu'il était impossible que nous soyons délivrés de la servitude autrement que par ses souffrances; mais celle en qui le péché n'a jamais été commis, comment aurait-elle quitté le corps dans la douleur? Seule en effet depuis Ève, qui pour sa transgression a donné la mort en héritage, elle est jugée digne par son obéissance de ne pas éprouver la peine qu'il y a à goûter la mort. Voilà pourquoi, parce qu'engendrée de l'union de ses parents, elle mourut comme tous les hommes; mais, parce qu'elle a engendré le Seigneur sans union, elle échappa, comme nul autre, à la peine de la mort.

11. Néanmoins cela même qui s'est accompli dans cette mort est tout entier redoutable et extraordinaire. Comment le corps de celle qui avait engendré la vie de l'univers était-il à l'état de cadavre? Comment cette âme qui avait communiqué à Dieu selon sa maternité avait-elle goûté la mort, même sans douleur? Grâce à son concours (Dieu) a été uni au corps pour être constitué chair animée, intellectuelle et raisonnable suivant l'humanité parfaite. Mais tout cela est arrivé afin que s'accomplît en elle la troisième merveille en partant du moment où elle connut dans sa conception le Seigneur pour son fils. En effet, de même qu'il était merveilleux qu'elle conçût sans germe, ainsi il était extraordinaire qu'elle enfantât sans corruption; et de même que cet enfantement fut ineffable, ainsi il est au-dessus de toute expression qu'elle mourût sans douleur.

12. Voilà pourquoi ces mystères restèrent inaccessibles à ceux qui nous ont précédés. Comment en effet auraient-ils pu les entendre, eux qui ne pouvaient admettre le reste et qui n'avaient pas la force d'entendre clairement le nom de Mère de Dieu? Aussi « avançant comme prétexte pour son péché » que ce mot n'était pas clairement énoncé dans la divine Écriture, l'impie Nestorius refusa de prononcer ce mot de Théotocos. C'est à juste titre et à bon droit qu'il tombe sous l'anathème pour cela. Anathème et malédiction à lui comme à tous ceux qui refusent de confesser et de croire, d'âme, de pensée et de bouche, que la sainte vierge est théotocos (Mère de Dieu), réceptacle de Dieu, qui a enfanté Dieu et pour cela est mère de Dieu.

13. Mais revenons à notre sujet et voyons les actions qui se sont accomplies. L'âme incorruptible, comme nous l'avons dit, déposée entre les mains de son fils, monta avec lui aux cieux; le corps absolument sans souillure attendait d'être enseveli par ceux qui étaient rassemblés là : spectacle étonnant pour ceux qui en étaient les témoins. Comment l'univers ne fut-il pas aussitôt ébranlé puisque sa maîtresse s'en était allée d'ici? Que firent les assistants? Ils étaient hors d'eux-mêmes, frappés de crainte et de stupeur, à la vue du spectacle qui s'offrait à leurs yeux. Ils le glorifiaient en louanges et en hymnes, chacun selon la grâce qu'il avait reçue. Étaient présents, communiant dans la louange, les esprits et les âmes des justes et des prophètes, chacun chantant à son sujet ce qu'il en avait annoncé.

14. « Buisson incombustible, arche de la sainteté du Seigneur, tente du témoignage, vase d'or, rameau fleuri, encensoir d'or, tablette gravée par Dieu, lampe d'or, table, toison, ville du grand roi, montagne de Dieu



grasse, boisée, fertile et ombragée, visible au-dessus de toutes les montagnes, que la main n'a pas entamée, échelle et porte céleste, jardin clos et fontaine scellée, couche et litière, épouse, vierge et fille du roi, en toute propriété de terme et en vérité mère de Dieu, réceptacle de Dieu, fille de Dieu, qui a conçu et enfanté Dieu.

15. « Toujours vierge, au-dessus de toute sainteté, pureté, gloire, vénération, honneur, bénédiction; glorifiée et louée par-dessus tout, digne de louange, d'admiration, de contemplation, de privilèges, de vénération; toute honorable, toute sans reproche ni tache, ni souillure, immaculée, incorruptible, inflétrissable, qui n'a pas connu ni l'homme, ni le mariage, ni le joug; au-dessus de toute sagesse et vertu, sans expérience du mal, toute réservée, et encore une fois toute immaculée, toute glorieuse, toute auguste, toute honorable, toute bénie et possédant d'une manière unique la suprématie sur tous, anges et hommes et toute nature raisonnable et intellectuelle. »

16. Comme l'on chantait ces louanges et de plus grandes, ceux qui étaient présents prirent sur leurs épaules la dépouille et portèrent en cortège le corps tout immaculé étendu sur la litière, depuis la sainte Sion au nom glorieux jusqu'à la sainte Gethsémani. Lorsqu'ils furent arrivés dans le fond de la sainte Vallée, un juif audacieux poussa la litière, pensant la renverser. Dans cette tentative audacieuse, il se suspendit par les deux mains à la litière. Mutilé, il lâcha prise. Eux voyant le miracle accompli autour d'elle, avec foi firent à nouveau adhérer ses mains et aussitôt à cause de son repentir il retrouva ses mains; rétabli en meilleur état qu'auparavant, il escorta en compagnie des théologiens le corps précieux. Celui-ci enfin est enseveli; là de nouveau, les thiasotes ravis en extases chantaient des hymnes et la mélodie angélique alternait avec leurs chants.

17. Trois jours durant, les anges firent résonner leurs hymnes, puis le chant s'éteignit. Avertis par la révélation de l'un d'entre eux de l'assomption du corps principe de vie, les apôtres ordonnèrent d'ouvrir le tombeau; il était vide comme auparavant sans rien contenir, à part les vêtements mortuaires de cette dépouille habitacle de Dieu. Et c'est ainsi, après avoir chanté derechef, qu'ils se séparèrent portés par la nuée à l'endroit d'où chacun était venu. Quant à la Vierge, ayant maintenant recouvré son corps tout immaculé dans les demeures éternelles, elle vit avec son fils, intercédant auprès de lui pour le monde. Nous les fidèles qui célébrons ces mystères, puissions-nous mériter ses prières et jouir de ses commémoraisons et des brillantes solennités.

18. Sois dans l'allégresse, désormais, fille de Sion, parce que ces merveilles ont été accomplies en toi. Proclame en tout lieu, fille de Jérusalem, que cela a été réalisé chez toi. Illumine-toi, illumine-toi, Jérusalem, et loue le Seigneur et toi, Sion, célèbre ton Dieu parce qu'il a renforcé les verrous de tes portes; il a béni tes fils en toi. Qui sont-ils? Voyez-les qui volent comme des nuages, portés sur la nuée et non point sur les chameaux de Madian et de Gefar; surtout lorsqu'ils seront enlevés au-devant de ton roi pour être avec lui sans fin. Réjouis-toi, toi surtout, je le répète, réjouis-toi, toujours vierge; à cause de toi nous félicitons ta ville; et reçois de nous ce discours avec les autres et après eux. Tu connais en effet mon zèle et ma

faiblesse, car l'esprit est prompt mais la chair est faible et surtout chez moi qui ai composé ceci.

19. Va donc à ton lieu de repos, va et souviens-toi de nous pour toujours auprès de ton fils, afin que, quand il voudra et comme il voudra nous soyons délivrés d'ici-bas, des passions de l'âme et des souffrances du corps, des tentations des démons et des épreuves de la part des hommes et des pénibles séductions du monde. Va selon le corps et reste selon l'esprit avec nous tes serfs et tes esclaves. Voici que toute notre espérance repose en toi et que nous avons confiance d'être sauvés par tes prières saintes Par la grâce et la miséricorde de ton fils unique notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ à qui revient toute gloire, honneur et adoration, avec son Père sans principe et son très saint, bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

A. WENGER.

## LES CALENDRIERS BYZANTINS EN VERS

La moindre étude sur le calendrier byzantin se heurte à bien des difficultés; l'édition du Synaxaire par H. Delehayé, l'inventaire des ménologes par A. Ehrhard montrent l'ampleur de la tâche réservée à celui qui voudrait entreprendre une étude exhaustive de cette œuvre qui nous paraît insignifiante. En plus des calendriers contenus dans ces ouvrages dont les manuscrits se comptent par centaines, il faudrait en effet aborder ceux qui se trouvent, en plus grand nombre encore, dans les évangélistes et autres ouvrages liturgiques qui appellent une répartition des mémoires de saints par jours des mois. J'aborde ici le calendrier par un côté plus riant, du moins en principe; peut-être même sera-t-on surpris d'apprendre qu'il existe des calendriers en vers, mais la poésie, ou plutôt les versificateurs, ne reculent devant rien. Quand un moine fort distingué, Nicéphore Blemmyde, compose un poème pour diagnostiquer les maladies par les couleurs diverses des urines, et cela sur un air liturgique connu, on ne doit pas s'étonner qu'un objet bien plus noble et plus proche de la liturgie, tel que le calendrier des saints, ait tenté les versificateurs.

Les calendriers en vers apparaissent à l'époque où le Ménologe se codifie et où Byzance connaît une apogée de son pouvoir et de son éclat. Sans doute le calendrier était formé dès avant la fin du x<sup>e</sup> siècle et dès le début on voit que sa formation est le résultat de deux tendances (1) : la suprématie de l'usage de Constantinople tend en effet à s'affirmer, tandis que les usages locaux s'efforcent de maintenir le souvenir des saints du lieu. Les calendriers en vers ne nous apprendront pas grand-chose sur ce point; ils nous rappelleront seulement le goût des Byzantins pour les arts de minutie, de luxe, de préciosité; les éléments recueillis ici pourront aussi contribuer à la connaissance de quelques œuvres liturgiques rares ou de tradition obscure.

(1) S. Salaville, *La formation du calendrier liturgique byzantin*, dans *Ephemerides Liturgicae*, Rome, 1936, p. 321-322. A l'époque où le R. P. Salaville résumait dans cet article les travaux d'A. Ehrhard, j'avais le grand avantage d'être sous sa direction. Je lui dois de m'être consacré à mon tour à l'Orient chrétien que le Père m'a révélé par son propre enthousiasme encore plus que par l'érudition. C'est en pensant à lui que j'ai recueilli ces curiosités liturgiques.

Ce n'est qu'une liste sommaire, mais elle pourra être utile à ceux qui ne les rencontrent qu'en passant et désirent les identifier.

### 1. *Le calendrier byzantin.*

Le terme de calendrier est tout à fait impropre pour désigner des listes de saints par jour du mois, car un tel opuscule n'a jamais existé à Byzance sous forme indépendante. Ce genre de listes est lié à divers volumes liturgiques, ménées, synaxaire, typicon, évangélaire, qui comportent une division des lectures suivant les mois et les jours. Le terme que l'on trouve le plus fréquemment à la tête de ces listes est celui de synaxaire ou encore de ménologe. Mais ces termes ont des acceptions variées (1); nous éviterons par conséquent de les employer pour bien indiquer que l'objet de notre recherche concerne les catalogues isolés, faits pour eux-mêmes et non pour être insérés dans un autre volume et servir de cadre à une distribution des évangiles, des épîtres, des lectures de l'office.

Un érudit du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle s'est déjà occupé du calendrier métrique byzantin (2). Il l'a intitulé d'un mot qui ne traduit pas non plus une réalité byzantine : *martyrologium*, mais son recueil constitué en guise de catalogue n'a rien à voir pratiquement avec la tradition byzantine et ne nous apprend rien sur l'origine de ces calendriers. Le contenu de l'ouvrage est tiré tout entier des ménées, c'est-à-dire des éditions liturgiques grecques de Venise et des *Acta Sanctorum* des Bollandistes. La référence au *codex Chiffletianus* elle-même ne signifie pas une collection originale. Nous trouvons dans cette compilation : 1<sup>o</sup> le martyrologe iambique de janvier à décembre (p. 1-451); 2<sup>o</sup> un recueil d'hexamètres intitulé : *Ephemerides graecae ex meneis* (p. 452-475); 3<sup>o</sup> un recueil : *Menologium Christophori patricii et proconsulis Mitylinei* : Συμεὼν ἀνυμνεῖσθω (p. 476-487); 4<sup>o</sup> enfin une pièce liturgique *Canon in omnes illustriores ascetas utriusque sexus* (p. 488-496); elle est extraite du Triodion où on peut la lire au samedi avant le dimanche de la tyrophagie. Siberus déclare dans sa préface qu'il aurait bien inséré le catalogue de Théodore Prodrome, mais il l'avait

(1) H. DELEHAYE, *Le Synaxaire de Sirmond*, dans *Analecta Bollandiana*, 14, 1895, p. 396 sq. En gros, on peut dire que le synaxaire est un extrait des ménées; il ne contient qu'une partie de l'office qui est en entier dans les ménées.

(2) SIBERUS, Urbanus, Gotfridus, *Ecclesiae Graecae martyrologium metricum ex menaeis, codice Chiffletiano Actisque Sanctorum*, Lipsiae, 1727. On trouvera dans la *Bibliotheca Hagiographica graeca*, 3<sup>e</sup> édition par François HALKIN, Bruxelles, 1957, des indications bibliographiques intéressantes sous la rubrique *Sancti omnes* n<sup>o</sup> 1617 n-t, t. II, p. 233-234.



connu trop tard. Cette édition serait malgré tout utile, si elle n'était fort rare. Elle ne nous aidera pas à trouver ni à suivre une tradition indépendante des livres liturgiques où sont insérées jour après jour ces notices métriques.

Le recueil constitué par Siberus nous invite du moins à poser le problème de l'origine de la tradition. Il est résolu pour une partie des manuscrits par l'édition bien connue du Synaxaire de Constantinople de H. Delehaye : certaines de ses conclusions peuvent nous servir de guide. Tout d'abord aucun des manuscrits du Synaxaire n'est antérieur au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle; puis le savant bollandiste ajoute : « Je ne serais pas éloigné de croire que la présence de l'épigramme en tête de la notice [du saint, dans la lecture de l'office] est un signe certain de basse époque. Le mauvais goût qui s'étale ordinairement dans ces iambes accuse nettement la décadence. Il est bien vrai, comme nous l'avons dit plus haut [où il y avait une allusion à Christophore et à Prodrome], que les poètes se sont exercés d'assez bonne heure à tourner des épigrammes en l'honneur des saints du calendrier. Mais ce n'est que bien plus tard qu'on put les croire propres à relever la majesté de l'office divin. Les manuscrits anciens n'en offrent point de trace : Ainsi même des manuscrits du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle comme le 1571 de Paris... et le 1583... en sont dépourvus (1). »

Il y a donc un problème que nous ne pourrions résoudre; c'est celui de l'insertion des notices métriques, extraites de calendriers en vers, dans le synaxaire et les ménées. Il ne se pose en réalité que pour les distiques iambiques de Christophore Mitylénaïos. Le but de notre recherche se précise donc ainsi; du moment que les livres liturgiques n'ont admis ces vers que postérieurement au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, il faut avant tout essayer de retrouver les auteurs, les dates, l'état primitif de ces recueils et définir leur valeur pour l'hagiographie. C'est dans ce but que nous avons réuni quelques témoignages des manuscrits et noté les mentions rares ou suggestives de ces opuscles.

## 2. Christophore Mitylénaïos.

Ce poète a pour nous un premier avantage, c'est d'appartenir à une époque assez bien déterminée. La tradition lui attribue plusieurs calendriers versifiés dont aucun n'a été édité de façon critique; l'entreprise avait tenté autrefois L. Sternbach, mais son édition n'a jamais

(1) H. Delehaye, *loc. cit.*, p. 403. On trouve des affirmations équivalentes dans *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, préface.

paru (1). Malgré cela il doit rester peu d'inédit, puisque les calendriers divers qui circulent sous le nom du poète se retrouvent soit dans les livres liturgiques, soit dans le *martyrologe* de Siberus.

On peut, en tout cas, grâce à L. Sternbach, débarrasser l'auteur d'un opuscule que des erreurs de catalogue lui ont fait attribuer. Il existe un poème contenant une description des douze mois, moitié poétique, moitié utilitaire, car c'est une œuvre d'inspiration médicale, et attribuée à Prodrome dans une de ses recensions (2). Le *Paris*. 925 et la *Scorial*. Y II 9 contiennent des fragments de ce poème sur les douze mois, en tête desquels se trouve une attribution à Christophore. En réalité ce titre ne convient qu'à deux vers mis en tête du poème et qui sont en effet de Christophore (3). C'est le début du calendrier iambique :

Ἰνδικτον ἡμῖν εὐλόγει νέου ἔτους [vel ἐνιαυτοῦ]  
 ὦ καὶ παλαιᾷ καὶ δι' ἀνθρώπους νέε.

Donc nous éliminerons ce poème des douze mois, d'inspiration tout à fait différente et ne retiendrons que les calendriers vraiment hagiographiques; ce sont les distiques iambiques, les stichères et canons, les monostiques héroïques.

a) *Les distiques iambiques*. Les iambiques sur tous les saints de l'année font partie du synaxaire ou des ménées. On peut les lire à part dans l'édition déjà citée de Siberus. Je mentionnerai ici une autre édition (4), parce que c'est la seule qui pose, bien timidement d'ailleurs, le problème de la tradition. L'auteur, Nicodème l'Hagiorite, avait un certain sens de la recherche et il s'est intéressé en particulier aux notices métriques. A son avis, les distiques iambiques, comme l'unique hexamètre, sont l'œuvre de Christophore. « Mais j'ai déjà remarqué, dit-il (5), que les vers qui circulent dans les ménées ne sont pas tous du dit Christophore, mais d'autres auteurs plus récents. Par conséquent les vers qui manquaient dans les ménées imprimés ont été suppléés par moi d'après le synaxaire manuscrit (6) et marqués d'un astérisque pour qu'on les distingue. Mais comme la mémoire de nombreux saints manquait de ces deux iambiques appropriés et qu'on

(1) *Anal Boll.*, 66, 1948, p. 6, n° 3.

(2) Ed. BOISSONADE dans *Notices et Extraits*, xi, 2<sup>e</sup> partie, p. 178 sq.

(3) L. STERNBACH, *Appendix Christophorea*, dans *Eos*, 6, 1900, p. 63-69.

(4) Nicodème Hagiorite, *Συναξαριστὴς τῶν Δώδεκα μηνῶν*, Venise, 1819.

(5) *Ibid.*, p. (17).

(6) Nicodème désigne ainsi un manuscrit du Pantocrator de l'Athos en 2 tomes : cf. préface, p. (14).

ne le trouve ni dans les ménées imprimés, ni dans le synaxaire manuscrit, à cause de cela, moi, incapable, j'ai composé de moi-même les deux iambiques convenant au saint, afin que tous en soient pourvus et qu'ils ne paraissent point déficients sur ce point. Ces vers de ma composition ont été marqués d'une croix. Il manquait encore beaucoup de vers héroïques, et dans les imprimés et dans le manuscrit; je les ai aussi complétés et marqués d'une croix. » Ce travail répond bien à la définition de H. Delehayé : *concessit magis quam digessit bonus Nicodemus* (1).

D'après cet exemple nous pouvons nous faire une idée de la méthode qui a dirigé la composition des recueils liturgiques anciens. Mais voyons auparavant si la tradition directe de ces iambes nous apprend quelque chose. Je n'ai vu qu'un seul exemplaire d'un recueil des distiques, non inséré dans les livres liturgiques, dans le *Parisinus* 3041, f. 106-127, avec le titre peu original : Οἱ Στίχοι τοῦ Μιτυλήνης τοῦ συναξαρίου τοῦ ἔλου ἐνικυτοῦ. Mais il y a d'autres manuscrits et le plus ancien semble le *Vatic. Palatinus* 383, du XIII<sup>e</sup> siècle d'après le catalogue de H. Stevenson. Étant donné que les premiers synaxaires M\* sont de cette date approximative, on voit tout de suite l'importance de ce témoin; or je ne sais pas si le titre donné par J. Veith (2) est exact, car il assimile par erreur, autant que je puis en juger, le contenu du *Palatinus* avec celui du *Paris*. 1578, qui est un synaxaire complet, et le titre qu'il donne correspond mot pour mot à celui que donne H. Delehayé pour le *Parisinus*. Seul un examen du *Palatinus* pourra nous apprendre du nouveau et modifier les hypothèses auxquelles nous réduisent les autres exemplaires.

*Iviron* 140, f. 175 : « Épigrammes sur les saints commémorés dans l'Église chaque jour de l'année, composés par Christophore, patrice, anthypatos, Mitylénaïos. »

*Iviron* 329, n° 166 : « Synaxaire en vers iambiques composé par Christophore, patrice et anthypatos, Mitylénaïos, traitant de la mort de chacun des saints de toute l'année, ainsi que de toutes les fêtes célébrées dans l'année. »

*Vatopédi* 645 : même titre à peu près que dans le précédent.

Il faut se garder de prendre des copies du Synaxaire de Constan-

(1) *Synaxarium*, p. I.

(2) *Die Martyrologien der Griechen*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner und dem Cistercienser Orden*, 18, 1897, p. 42 (tiré à part). Le titre, cité par J. Veith, lui est connu par Krumbacher (*Studien zu Legenden des hl. Theodosios*, p. 339) auquel il renvoie.

tinople; telles que *Paris. 1578, Mosqu. (Vladimir) 353* et bien d'autres (1), pour des exemplaires de l'œuvre originale de Christophore; ce sont des volumes liturgiques largement contaminés.

Un sondage opéré sur le *Paris. 3041* fournit la constatation suivante. Ce recueil présente plusieurs saints par jour et en nombre variable comme les synaxaires de Constantinople. Or l'ordre que suit cette liste est identique, à quelques variantes infimes près, à celui des listes trouvées dans les manuscrits de la famille M\*, par exemple *Parisinus 1582 = M. Coislin. 223 = Mc, Trecensis 1204 = Mt* (2). Est-ce le recueil isolé qui a fourni les distiques aux manuscrits de cette famille, ou bien le recueil n'est-il autre chose qu'une compilation faite sur un des manuscrits du Synaxaire? Telle est la question qui se pose. Si nous considérons l'âge des manuscrits de la tradition indépendante, il faut reconnaître qu'ils sont tous postérieurs aux exemplaires du synaxaire; les deux plus anciens (*Parisinus* et *Vatopedinus*) sont tout au plus de la seconde moitié du xve siècle. Dans ces conditions, leur autorité est bien faible et ils ne peuvent nous apprendre grand-chose sur l'état primitif du calendrier iambique qu'ils ne reflètent peut-être pas.

Restent les manuscrits du Synaxaire. Pour nous en tenir aux représentants de la famille M\*, qui seuls ont un rapport intéressant avec le calendrier métrique, ces manuscrits ne représentent pas une tradition fort ancienne; deux exemplaires, Md et Mi remontent au xiii<sup>e</sup> siècle, tous les autres sont postérieurs. Il est cependant une chose que nous apprend cette tradition, c'est le nom de l'auteur. Plusieurs synaxaires, dans leur préface, en particulier Mg, Mh, Mi, attribuent explicitement à Christophore Mitylénaïos le synaxaire en vers iambiques. Nous avons même l'avantage de pouvoir citer un témoignage daté, celui du catalogue de Patmos en 1201 qui désigne un volume, τὸ διὰ στίχων Μιτυληναῖον (3); il est qualifié d'ancien, mais son contenu exact n'est pas spécifié. On peut cependant conjecturer que ce terme désignait un volume non profane, ou littéraire, mais liturgique et que nous avons là une première mention du calendrier ou du synaxaire métrique. Mais ce n'est pas la toute première,

(1) *Synaxarium*, p. XLIV-XLV.

(2) Ce dernier n'est autre que le *Chiffletianus* de Siberus, cf. F. Halkin, *Le synaxaire de Chifflet retrouvé à Troyes (ms 1204)*, dans *Anal. Boll.*, 65, 1947, p. 61-106; du même, *Distiques et notices propres au Synaxaire de Chifflet*, *ibid.*, 66, 1948, p. 5-11.

(3) Catalogue édité par E. Diehl, *Byz. Zeitsch.* 1, 1892, p. 522. E. Kurtz (*Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, p. x) suggère la correction Μιτυληναίου qui n'est pas nécessaire; au contraire, cela signifie qu'il y avait déjà un recueil appelé le *Mitylenaios*, comme il y avait le *Metaphrastès*.



puisque dans les poésies de Christophore nous trouvons un épigramme destiné à commémorer ou à annoncer l'œuvre : « Épigramme en vers élégiaques sur les saints de l'année entière : Ici [*lacune*] en vers concis a placé Christophore, afin que soit bien connue la fin des combats des saints de toute l'année (1). »

La mention du catalogue de Patmos, l'épigramme de l'auteur lui-même nous prouvent qu'il y avait une œuvre du genre des calendriers métriques parmi celles de Christophore, mais rien ne nous dit qu'il s'agit précisément du calendrier iambique. A plus forte raison est-il impossible de savoir quel était le contenu exact de l'opuscule primitif, à moins que le *Palatinus* n'offre un état exceptionnellement significatif.

D'après la forme des autres calendriers et en particulier des deux autres que la tradition fait remonter à Christophore, nous savons que le poète n'envisageait dans son recueil qu'un saint par jour. De plus le calendrier hexamétrique et les canons offrent un parallélisme absolu dans la mention des saints du jour. Il serait donc possible de dire que le calendrier iambique était composé sur la même liste des saints et que seuls appartiendraient à Christophore les iambiques composés pour les saints de cette liste. Cependant le titre du synaxaire fait déjà une distinction entre les iambes qui s'adressent à *tous les saints* de l'année entière et les monostiques qui sont réservés au *saint du jour* (2). Si le compilateur a voulu reproduire le titre exact de l'opuscule primitif, comme la preuve peut être faite pour les monostiques, c'est un signe que le calendrier iambique contenait déjà ces mentions de *tous les saints*, ou du moins une proportion de noms de saints beaucoup plus forte que celle des deux autres listes.

Tel est l'état de la question avec les éléments de réponse. Il est certain que Christophore a composé un calendrier iambique; nous ne connaissons pas sa forme primitive, c'est-à-dire son état avant l'insertion dans le synaxaire. Nous ne savons même pas s'il a existé sous forme d'opuscule indépendant et s'il n'a pas été composé au contraire pour entrer directement dans la synopse du synaxaire de Constantinople représentée par la famille M\* des manuscrits. Lorsqu'on saura l'origine de cette famille, la question sera probablement résolue.

b) *Les stichères et les canons.* Christophore a composé un autre

(1) Ed. Kurtz, p. 53, n° 83.

(2) *Synaxarium*, p. XLIII-XLV.

poème qui est un véritable calendrier dans le sens où nous le comprenons maintenant, c'est-à-dire une liste de saints pour tous les jours de l'année attribuant un seul saint à chaque jour. Ce calendrier se compose de trois stichères et d'un canon (de huit à neuf odes) par mois, le canon ne faisant que reprendre sur un ton nouveau et sous une forme plus étoffée la simple liste énoncée dans les trois stichères. Les stichères sont une liste sous forme mnémotechnique commode; les canons sont une véritable composition liturgique et se prêtent à l'invocation des saints, à l'énoncé de leurs vertus et de leurs souffrances. Or il est paradoxal de constater que ces stichères et ces canons, composés pour l'office et sur des tons courants, ne sont pas entrés dans les livres liturgiques, tandis que les iambes, qui ont un air de poésie profane, ont été introduits dans le synaxaire. En réalité, comme chaque stichère et chaque ode du canon porte sur les saints de plusieurs jours, on comprend que les usagers n'aient pas su à quelle place de l'office, à quel jour du mois ou de la semaine attribuer ces chants qui semblent donc être restés sans emploi liturgique.

Les stichères sont édités dans le Synaxaire de Doukakis, à la fin de chaque mois. Manuel Gédéon avait commencé l'édition des canons, mais il n'est parvenu qu'au mois de mai (1). Les anciennes éditions liturgiques grecques doivent contenir plusieurs fois cette œuvre. Kurtz (*op. cit.*, p. v, note) signale l'Horologion de Venise de 1563 (2), l'*Ecclesiasticon Hémérologion* de Constantinople de 1887. Il y a encore celle de l'ouvrage caramanli *Apanthisma* (3), où le titre se lit : Προσόμοια κατ'ἐπιτομήν περιέχοντα ὅλον τὸν μηνολόγιον. Ποίημα Χριστοφόρου πατρικίου, ἀνθυπάτου, τοῦ Μιτυληναίου. Le premier mot sous-entend στιχηρά et indique que ceux-ci n'ont pas un ton propre, mais sont composés sur un autre air (hirmos).

Le plus ancien témoin connu est sans doute le *Scōrial.* X IV 8, où il précède le canon de Serge; il commence, mutilé (2<sup>e</sup> stichère de septembre), au f. 207 et s'achève au f. 221<sup>v</sup> par une strophe écrite d'une autre main, la même qui a écrit la finale du canon suivant de Serge. Elle paraît cependant appartenir à l'œuvre et sert de signature en l'absence d'acrostiche : Ἰλεως ἐγένου, Χριστέ, Χριστοφόρῳ Μιτυλήνης

(1) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 23 (1903), p. 462-63, 532-34; 24 (1904), p. 211-13; 25 (1905), p. 215-16, 234-35. La suite n'a pas été publiée.

(2) C'est dans une édition de ce genre que Siberus a pu les trouver.

(3) LEGRAND-PETIT-PERNOT, *Bibliographie Hellénique* (xviii<sup>e</sup> siècle), n° 300, p. 303. J'ai vu la réédition de 1803, mais je n'ai pas noté si les stichères s'y trouvent seuls; d'après la pagination je pense que les canons doivent s'y trouver aussi.

τῷ δούλῳ σου, τῷ τὴν τεκοῦσάν σε καὶ τοὺς ἁγίους πάντας αἰνέσαντι ἐν ἐφουμνίοις ἱεροῖς καὶ ποικίλοις ἔσμασι... (f. 221<sup>v</sup>). Mais cette strophe tardive ne compense pas la perte irréparable du titre dans ce manuscrit. Voici les autres témoins connus de ces poèmes.

*Atheniensis B. N. 652*, f. 276<sup>v</sup>-301<sup>v</sup>, xvi<sup>e</sup> s. : « Nicéphore (*sic*) magistros et anthypatos Mitylénaïos, stichères et canons sur tous les saints de l'année entière. » Deux erreurs se sont glissées dans le titre : le nom de Nicéphore et *tous* les saints.

*Atheniensis B. N. 1911*, f. 162<sup>v</sup>-183<sup>v</sup> (1) : « Commencement avec Dieu du Mitylénaïos des douze mois de l'année, avec trois stichères et un canon par mois; poème de Christophore patrice et juge. » L'expression ἀρχὴ τοῦ Μιτυληναίου est remarquable, d'autant plus que le nom de Christophore se trouve plus bas; le calendrier en vers est associé à *Mitylénaïos* comme le ménologe à *Métaphraste*. Nous retrouverons plusieurs fois l'expression, même en tête d'un poème de Xanthopoulos.

*Atheniensis B. N. 139*, xve siècle, non folioté, dernier quart du volume : « Mois de septembre, début du Mitylénaïos, stichères prosomoia. »

*Mosquensis 279* (Vladimir), xviii<sup>e</sup> siècle, f. 140-146<sup>v</sup> : « Prosomoia comprenant tout le ménologe. Poème de Christophore patrice anthypatos Mitylénaïos. »

*Mosquensis 310*, xvi<sup>e</sup> siècle, f. 281-289 : *idem*.

*Marcianus Vanianus 182*, xve siècle, f. 48-56 : « Christophore patrice et juge de Paphlagonie Mitylénaïos, vers des douze mois. »

*Marcianus 514*, *saeculi circiter XIV* (Zanetti, p. 277-278), f. 441-444 : *Christophori patricii menologium*.

*Parisinus 396*, xiii<sup>e</sup> siècle, f. 147-155. « Christophore, patrice, juge de Paphlagonie, Mitylénaïos, stichères prosomoia pour les douze mois de l'année. » Le titre présente de légères variantes dans l'index (f. 1) et au début du texte; les canons manquent.

*Parisinus 398*, xiii<sup>e</sup> siècle, f. 200-249 : « Mois de septembre, ayant trente jours; le jour a douze heures et la nuit aussi douze. » Le texte contient les stichères et les canons; le titre n'a rien d'original non plus que des canons voisins dans le même volume qui est un horologe, mais c'est une formule courante dans les ménologes et typica.

(1) Je n'ai aucune idée de la date du manuscrit; il ne se trouve dans aucun catalogue et je n'ai rien noté sur ce point.

*Lesbiensis Leimonos* 295, xiv<sup>e</sup> siècle (1). C'est le manuscrit utilisé par Gédéon dans son édition partielle. Il a ceci de particulier que les canons s'y trouvent seuls. On rencontre en effet dans les autres manuscrits ou les *stichères et les canons*, ou les *stichères seuls*, mais non les canons isolés. Le *Parisinus* 398 et le *Lesbiensis* paraissent du même type et semblent prouver que si le canon ne s'est pas maintenu dans les éditions liturgiques, il a pu être utilisé en certaines occasions. Le rapprochement des deux manuscrits a un autre résultat, c'est d'éclaircir l'origine de cette allusion inexplicable de Gédéon au monastère des Acémètes. En effet il a pu fort bien, dans un horloge, prendre les mentions tout à fait normales de la première, troisième, sixième, neuvième heure (Prime, Tierce, Sexte, None), ou bien l'annonce de la division des heures entre le jour et la nuit selon les mois, pour une indication destinée aux Acémètes dont la prière embrassait toutes les heures. La bévue serait un peu grosse mais reste très plausible.

Malgré quelques exceptions, le témoignage des manuscrits est formel sur la paternité de Christophore. Il manque surtout le témoignage du *Scorialensis*, mutilé au début; mais le fait que ce manuscrit est le seul à présenter une strophe-signature manifestement ajoutée par une main postérieure prouve que ce copiste ou ce compositeur avait sous les yeux le titre où se lisait le nom de Christophore, comme il voyait le nom de Serge dans le titre du canon suivant pour lequel il a aussi copié ou composé une strophe semblable. Il n'est pas probable en effet que l'attribution de cette œuvre à Christophore ait été influencée par la tradition du Synaxaire qui aurait associé le nom de l'auteur à celui de compositeur de calendriers en vers. Étant donné que le genre poétique est tout à fait différent, il est difficile d'imaginer une contamination de titre entre les distiques iambiques et les stichères-canons. Le témoignage de manuscrits tels que les *Marciani*, dont la date ne nous est connue que par les catalogues, ne compense pas tout à fait la lacune du *Scorialensis*, ni le silence des deux horloges *Parisinus* 398 et *Lesbiensis*. Christophore est un « classique » et l'on aurait aimé une certitude bien confirmée pour une œuvre dont le genre s'écarte de celui de ses œuvres courantes.

(1) Il ne se trouve pas dans le catalogue de Papodopoulos-Kerameus, antérieur à l'édition. Le rédacteur du supplément : Συμπληρωματικός κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς βιβλ. τῆς ἱερᾶς μονῆς Λαϊμῶνος ἐν Λέσβῳ Athènes (1947) le signale, mais ne trouve aucune trace du monastère des Acémètes avec lequel, d'après Gédéon, le manuscrit avait rapport. D'ailleurs son édition est intitulée : Ἀναγνώσεις ἐκ τοῦ ὁρολογίου τῆς τῶν Ἀκοιμήτων μονῆς, *loc. cit.*, p. 380-382 où se trouve la description du codex.



Il nous reste encore une chance de parvenir à l'auteur, c'est d'examiner le contenu des canons du point de vue hagiographique. Or la liste des stichères est identique à celle des canons et il est difficile d'ailleurs de séparer ces deux parties du même ensemble. La liste de ces deux catalogues ressemble à son tour de manière étrange à celle des monastiques que nous allons étudier. Ce serait une preuve décisive, mais il reste malheureusement un petit doute sur l'auteur des monastiques.

Les incipits des stichères et des canons de chaque mois ne seront pas inutiles à ceux qui les trouveraient mutilés dans les manuscrits.

Septembre	stichère	Συμεὼν ἀνυμνεῖσθω μοι
	canon.	Τὸν στῦλον ὁ Συμεὼν κατῴκισε
Octobre	s.	Ὑμνοῖς Ἀνανίαν τιμήσωμεν
	c.	Λίθοις τὸν Ἀνανίαν τέμνουσι βάλλοντες
Novembre	s.	Δεῦτε εὐφημήσωμεν σὺν Ἀναργύρων
	c.	Θείοις σὺν Ἀναργύροις ἀνευφημῶ
Décembre	s.	Ἄσμασι Ναοῦμ, Ἀββακούμ,
	c.	Ναοῦμ τιμῶ τὸν θεόληπτον
Janvier	s.	Θέλων περιτέμνεται Χριστὸς
	c.	Περιτομὴν θέλων ὑπέστη
Février	s.	Ὑμνεῖσθω Τρύφων ὁ μέγας
	c.	Τρύφων ὁ μάρτυς Κυρίου κατακριθεὶς
Mars	s.	Ὑμνοῖς τιμάσθω ἡ Εὐδοκία
	c.	Ὅσιως βιώσασα ἡ Εὐδοκία
Avril	s.	Ὅσιωτάτην αἰνέσωμεν Μαριάμ.
	c.	Τὴν ὁσίαν πιστῶς Μαριάμ
Mai	s.	Σὺν Ἱερεμῖα σε ὕμνῶ
	c.	Λίθοις Ἱερεμίας ἐκτάνθη
Juin	s.	Ἰουστῖνον, ὕμνήσωμεν
	c.	Δηλητηρίῳ Ἰουστῖνος τέθνηκεν
Juillet	s.	Θείους Ἀναργύρους
	c.	Ἀναργύρων δυάδα τῶν ἀπὸ Ρώμης
Août	s.	Σὺν Σολομωνῇ ὕμνεῖσθω
	c.	Ἀθλοῦσι γενναίως καὶ πρὸ Χριστοῦ

c) *Les hexamètres monastiques.* Comme les iambiques, les hexamètres ont une tradition double : celle des livres liturgiques, plus précisément du Synaxaire, et celle que l'on peut appeler indépendante ou isolée. Mais à la différence des iambes, dont aucun manus-

crit n'est antérieur à la compilation du Synaxaire de type M\*, les hexamètres existent dans un manuscrit presque contemporain de l'auteur, le *Paris. Suppl. gr. 690*, isolés, à l'état d'archétype pourrait-on dire. Or, chose fort étonnante, ils sont anonymes, alors que le manuscrit contient d'autres œuvres de Christophore dûment signées. Le titre, certainement original, mérite d'être rapporté : *Συναξάριον ἡρωϊκὸν μονόστιχον διαλαμβάνον ἐν ἐκάστῳ στίχῳ τὸ τε ὄνομα τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν ἀγίου καὶ τὸ τέλος καὶ τὴν ἡμέραν τοῦ μηνὸς καθ' ἣν ἐτελειώθη· ἐν δὲ ταῖς πρώταις τῶν μηνῶν περιέχει καὶ τὰ τῶν μηνῶν ὀνόματα.*

Deux autres manuscrits nous offrent le calendrier hexamétrique, mais dans un état légèrement différent. Ce sont le *Vatic. Urbin. 95*, f. 314 sq. et le *Mutinensis 2 (II A 2)*, f. 129 sq., tous deux beaucoup plus récents et de tradition peu sûre, contaminée probablement par les Synaxaires. Cependant le nom de l'auteur ne paraît pas non plus dans ces copies où chaque vers est suivi d'une explication en prose (dans une intention scolaire?), tandis que dans le texte primitif une légende en prose, du genre de celles qu'on trouve dans le Synaxaire pour annoncer la mémoire du saint, précède l'hexamètre. La rareté des témoins manuscrits s'explique sans doute par l'insertion de l'opuscule dans les livres liturgiques qui a interrompu la tradition directe et indépendante.

On peut lire ces vers en plusieurs éditions, dans les *Ménées*, où Siberus les a collectionnés, dans le Synaxaire de Nicodème, où il est joint au distique iambique du saint principal. Papebroch en a donné aussi une curieuse édition dans laquelle l'humaniste se révèle autant que l'hagiographe (2). Par une intuition qui paraît féconde il a rapproché ces monastiques des icônes russes ménologiques, imitation de modèles byzantins inconnus à son époque et dont on a trouvé des exemplaires anciens au Sinaï (3). Malgré ces éditions, il reste à résoudre la question capitale posée par la découverte du *Parisinus*, témoin antérieur de beaucoup à la constitution définitive des exemplaires du Synaxaire de Constantinople qui attribuent ces calendriers métriques, l'iambique et l'héroïque, à Christophore Mityle-

(1) Voir la description du ms. par G. Rochefort, dans *Scriptorium*, iv, 1950, p. 17.

(2) *Acta Sanctorum*, Maii I : *Ephemerides Graecorum et Moscorum, horum figuratae, istorum metricae, latine redditae et observationibus variis illustratae. Praefatio collectoris D (anielis) P (apebrochi)*. On les trouve aussi isolés, par exemple Martii I 860; Aprilis II 960.

(3) G. et M. Sotiriou, *Ikônes du Sinaï* (Collection de l'Institut Français d'Athènes, 100), Athènes, 1956, p. 115 sq., pl. 126 sq.

naïos. Or le manuscrit du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, seul témoin de la tradition primitive, ne donne pas le nom de l'auteur, et rien n'aurait permis de le deviner si le compilateur des Synaxaires de type M\* n'avait associé les deux groupes de vers dans son œuvre. Le problème se réduit, par conséquent, à une seule question que nous n'avons pas le moyen de résoudre. Pour quelle raison le synaxariste a-t-il mis le nom de Christophore en tête du Synaxaire? Plusieurs hypothèses se présentent. Ou bien Christophore est l'auteur lui-même de la compilation primitive, ce qui est improbable étant donné l'âge des manuscrits de cette famille que l'éditeur juge « de basse époque ». Ou bien le compilateur avait les preuves que l'auteur des vers était Christophore. Dans ce cas le témoignage du Synaxaire est valable. Ou bien l'un des calendriers, par exemple l'iambique, appartenait à Christophore et le compilateur lui aura aussi attribué l'hexamétrique.

En réalité nous manquons de preuves suffisantes. Il y a certainement une raison qui commande l'attribution de ces hexamètres à Christophore plutôt qu'à un autre poète et il a certainement composé l'une ou l'autre de ces œuvres et sans doute les trois, mais, comme on le voit, la réponse dépend d'une donnée confuse, l'origine de la famille M\* du Synaxaire.

Le contenu de la liste ne nous apprendra pas grand-chose sur l'auteur. Le fait le plus remarquable est que les noms des saints dans les hexamètres coïncident exactement avec ceux des stichères et des canons attribués à Christophore; dans chacun des deux opuscules l'auteur n'envisage qu'un saint par jour, celui dont la mémoire était la plus saillante dans l'office. Ici encore, malgré cet indice de l'identité d'auteur, la conclusion se heurte à un obstacle inattendu. Alors que, d'après une opinion assez répandue, le calendrier byzantin est réputé arbitraire, non seulement ces deux exemplaires présentent deux listes sans variantes, mais les autres calendriers métriques se conforment à ce catalogue sans changement, ou à un ou deux noms près par mois. Mais qui a pu imposer au *genus irritabile vatum* une telle fidélité servile, sinon l'existence d'un modèle dont le prestige s'est imposé à la foule passablement grégaire des versificateurs byzantins? Plus que le respect d'un formulaire liturgique, c'est l'imitation d'un archétype qui a inspiré les autres auteurs de calendriers et la popularité relative de Christophore confirmée par le Synaxaire nous conduit donc à admettre qu'il peut être l'auteur des deux opuscules.

Voici la répartition des saints pour le mois de septembre et mars, suivant les odes du canon et les jours du mois (entre parenthèses).

*Septembre.*

- Ode 1. Syméon (1), Mamas (2), Anthime (3), Babylas (4), Zacharie (5).  
 Ode 3. Michel arch. (6), Sozon (7), Nativité (8), Joachim-Anne (9), Ménodora (10), Théodora (11), Autonome (12).  
 Ode 4. Dédicace de l'Anastasis (13), Exaltation de la Croix (14), Nicéas (15), Euphémie (16), Pistis (17).  
 Ode 5. Eumenios (18), Trophime (19), Eustathe (20).  
 Ode 6. Jonas (21), Phocas (22), Prodrôme (23), Thècle (24).  
 Ode 7. Euphrosyne (25), Jean Théologien (26).  
 Ode 8. Epicharis (27), Chariton (28).  
 Ode 9. Cyriaque (29), Grégoire (30).

*Mars.*

- Ode 1. Eudocie (1), Eutrope (3), Gerasime (4), Conon (5).  
 Ode 3. Quarante-deux martyrs (6), Ephraïm (7), Théophylacte (8), Quarante martyrs (9).  
 Ode 4. Codratus (10), Sophrone (11), Théophane (12), Translation de Nicéphore (13).  
 Ode 5. Alexandre (14), Rodion (15), Papas (16).  
 Ode 6. Alexis (17), Cyrille (18), Chrysanthé (19), Sept vierges (20).  
 Ode 7. Jacques (21), Basile (22), Nicon (23), Zacharie (24).  
 Ode 8. Annonciation (25), Gabriel (26).  
 Ode 9. Matrona (27), Hilarion (28), Barachisios (29), Jean Climac (30), Acace (31).

On n'aura aucune peine à reconnaître d'après ce spécimen le calendrier de Constantinople, avec une nette tendance à l'archaïsme ou plutôt à ne mentionner que les mémoires communes, à éviter par conséquent tout ce qui peut être particulier à un sanctuaire, à un monastère, à un diocèse. Les noms de saints récents sont rares, par exemple Théophylacte (8 mars), Théophane (12), Nicéphore (13), Nicéas de Médice (3 avril), Taraise (25 février) sont presque les seuls retenus parmi les plus récents. Parmi les fêtes de Constantinople je ne vois guère que le Vêtement des Blachernes (2 juillet), des Chalcopraties (30 août), c'est-à-dire les plus anciennes et les plus répandues. Tout au plus y a-t-il une insistance sur la Dédicace de l'Anastasis (13 septembre) qui n'est pas tellement mise en valeur dans le



Synaxaire. Le calendrier peut donc être considéré comme un parfait témoin de l'usage commun et cela explique sa vogue et dans la liturgie et dans la littérature.

Ceux qui n'ont aucune édition sous la main pourront se faire une idée du genre par le premier vers des douze mois (en commençant par septembre) :

Ύψιβάτης Συμεών σεπτεμβρίου ἔκθανε πρώτη  
 Λεύσθη Ἀνανίας ὀκτωβρίου ἡματι πρώτη  
 Πρώτη ἀκέστορε φῶτε νοεμβρίου ἔκπταγον ἐκ γῆς  
 Πρώτη ἐκ βιότοιο δεκεμβρίου ὥχετο Ναοῦμ  
 Ἰαννουαρίοιο θάνες Βασίλειε πρώτη  
 Ἐν φεβρουαρίοιο Τρύφων πρὸ τομῆς θάνε πρώτη  
 Μαρτίου ἀμφὶ πρώτην Εὐδοκίη ξίφος ἔτλη  
 Πρώτη ἀπριλλίου Μαρίη θάνεν εὖχος ἐρήμου  
 Πρώτη ἐν μαίοιο λίθοις κτάνον Ἰερειμάν  
 Πρώτη Ἰουνίου ἐλλεβορίζῃ, Ἰουστῖνε  
 Πρώτη Ἰουλίῳ λίθοισιν Ἀνάργυροι ἄθλουν  
 Καῦσαν ἐν πρώτῃ Σολομόνην αὐγουστόιο

Rien d'étonnant que ces vers soient d'une sécheresse désolante. C'est un tour de force de versification, mais on n'y trouve pas la moindre trace de sentiment religieux, ni même de sentiment tout court. On se demande pourquoi ces hexamètres, avec leurs faux archaïsmes, les inversions forcées, les formes épiques, ont été introduits dans les offices liturgiques auxquels ils n'apportent, même en compagnie des iambiques, aucune poésie. Le prestige des formes de l'antiquité a joué aux dépens de la vraie piété, et le goût byzantin n'est pas opposé à ces articles de luxe qui nous paraissent un peu faux.

### 3. *Serge moine.*

Le nom de Serge est bien connu parmi les mélodes. Il était hagiopolite et vivait vers le ix<sup>e</sup> siècle (1). Mais le moine Serge, auteur du canon-calendrier des saints de l'année, n'est probablement pas hagiopolite. Nous verrons qu'il est postérieur au x<sup>e</sup> siècle. Pour garder à

(1) A. Emereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Echos d'Orient*, 24, 1925, p. 172-173. Le canon sur tous les saints de l'année lui est attribué dans ce catalogue, mais non par S. Eustratiadès, Ποιηταὶ καὶ Ὑμνογράφοι, p. 828 sq.

Mitylénaïos le privilège de la priorité, sans doute mérité, nous admettons que Serge est postérieur.

L'opuscule de Serge a été édité par Manuel Gédéon (1), d'après un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle (en réalité du XIV<sup>e</sup>) acheté à l'époque de l'édition par le monastère Leimonos à Lesbos. Il existe un témoin plus ancien, le *Scorial*. X IV 8, que Miller date du XII<sup>e</sup> siècle. En réalité, ce manuscrit comprend deux parties fort différentes, l'une formée des poésies de Méléce le Confesseur qui ne peut être antérieure à la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'autre comprenant les folios 185 à 243, d'une écriture plus ancienne, qui m'a semblé du début du XII<sup>e</sup> siècle. C'est sans doute la partie qui a inspiré le jugement de Miller. Le canon de Serge se trouve aux ff. 222-243.

L'attribution à Serge ne fait aucune difficulté, car la copie de l'Escorial annonce dans les theotokia l'acrostiche Σεργίου, tandis que l'édition de Gédéon porte à partir de l'ode 9 l'acrostiche ὡδὴ αὐτῆ Σεργίου μοναχοῦ. Cette différence annonce deux recensions. Toutes deux peuvent remonter à Sergius, ou bien l'une peut être un arrangement postérieur; la preuve ne peut en être faite. Le canon commence par un petit exorde : Ἀνευφημεῖν προαιρουμένω, Κύριε (2), puis vient la première strophe de l'ode 1. Ὑμνοῖς τιμάσθω Συμεῶν ὁ ὁσιος.

Au fond la composition est identique dans les deux recensions. Comme on le sait, le canon est un genre de poème liturgique composé en principe de 9 odes, mais la deuxième est en général omise. Chaque ode admet un nombre indéterminé de strophes, au gré de l'auteur, et la dernière de chaque ode est consacrée à la Vierge, d'où son appellation de *theotokion*. Dans la recension de l'Escorial les theotokia qui donnent le nom du poète sont interrompus au f. 238 par un accident qui a fait disparaître un folio et avec ce folio la fin de l'ode 8 et le début de l'ode 9, vers le milieu du mois de mai. Il manque donc à l'acrostiche la dernière lettre de Sergio[u]. Quant à la recension éditée, les variantes sont nombreuses du fait que l'acrostiche est différente et ne commence qu'au début de mai (début de la 9<sup>e</sup> ode); l'auteur, ou le reviseur, a modifié plusieurs débuts de strophes, changé des noms de place dans l'énumération d'un groupe. Ces variantes n'affectent pas le nom des saints ni leur place dans le mois. Ce déplacement

(1) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 23, 1903, p. 392-94, 401-402, 447-48, 455-56.

(2) Le *Scorial*. commence Ἀνευφημεῖσαι τῶν ἁγίων, κύριε, προαιρουμένω. A la fin du dernier canon dans ce même ms. on remarque aussi, mais d'une autre main, une strophe où le poète invoque le Christ; elle s'achève par ces mots : τὸν ὁμολογῶντων σῶσον Σέργιον (f. 243, en bas de la page).

de l'acrostiche a eu pour contre-coup des irrégularités dans les premières odes; les théotokia ont été omis ou changés. Il y a donc entre les deux versions des différences notables dont l'origine et la signification nous échappent. A part ces variantes, l'ordonnance du poème reste la même. Comme il était impossible a priori de consacrer une ode à chacun des douze mois dans un poème limité à neuf odes, un mois peut commencer au milieu d'une ode. Ainsi l'ode 1 va jusqu'au 10 septembre, l'ode 3 jusqu'en fin septembre; l'ode 4 débute au 1<sup>er</sup> novembre, l'ode 5 au 24 novembre. L'auteur n'a pas songé à faire une répartition équilibrée des douze mois entre les huit odes et à la fin il est obligé de faire rentrer cinq mois dans la même ode. Toutes ces strophes se chantaient donc sur le même ton.

Le calendrier de Serge ne présente guère de différences pour le contenu avec le calendrier commun de Constantinople, en particulier avec celui des monastiques et des canons de Christophore : même tendance archaïque ou conservatrice, même absence de saints récents ou locaux. Cependant je note une différence en septembre; le 13, Christophore célèbre la dédicace de l'Anastasis (de Jérusalem). C'est une fête qui n'est pas très en évidence dans le Synaxaire de Constantinople. Serge l'évite et fait mémoire de Cornélius. C'est bien la preuve qu'il n'a pas les réactions d'un *hagiopolite*. En février-mars, qui sont des mois assez sensibles aux nouveautés en raison des vides du calendrier pendant le Carême, nous trouvons, en plus de Taraise (25 févr.) de Théophane le Confesseur (12 mars), de Nicéphore (13 mars), connus de Christophore, la mention de Luc le thaumaturge au 7 février. C'est Luc le Stiriotte, de la première moitié du x<sup>e</sup> siècle et dont la mention nous donne un point de repère pour dater Serge. En effet, si Luc est omis dans le canon de Christophore, c'est qu'il lui paraissait trop récent. Serge l'admet ou parce qu'il doit être postérieur ou parce qu'il est moine. Nous restons tout de même dans l'incertitude quant à la date précise, même par rapport à Christophore.

Parmi les curiosités du calendrier, Gédéon a noté la mention de Théodore τοῦ Ἐννάτου pour le 11 septembre. La plupart des calendriers adoptent ce jour-là Théodora la pénitente qui vécut dissimulée sous des habits d'homme. Un moine ne pouvait confondre, ni ajouter la localisation d'Ennaton qui qualifie un Théodore de l'Histoire Lausique (1). Aucune tradition n'explique l'apparition de cette

(1) P. G., 95, 195; cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église*, t. XII (éd. 1707), p. 370. Ce Théodore n'est pas mentionné dans le Synaxaire, mais il paraît dans

mémoire dans un calendrier du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. Il faudrait donc l'entendre d'une célébration tout à fait locale. M. Gédéon veut y voir une allusion à un sanctuaire de l'Ennaton dans la banlieue thrace de Constantinople. La singularité de cette mémoire serait une signature, si l'on pouvait vérifier. Il y en a d'ailleurs une autre presque aussi curieuse : Thomas et Anthousa, οἱ ἐν τοῖς Εὐγενίου (22 février). Les reliques de Thomas ont été trouvées dans ce quartier, mais il n'a pas de rapport, semble-t-il, avec Anthousa, sinon que cette sainte se célébraît à la même date que Thomas (1).

On voit par ces exemples et par ces détails qu'il ne faut guère s'attendre à trouver des renseignements nouveaux ou précis dans ces calendriers. L'auteur ne vise pas à l'érudition ni à l'originalité; il fait œuvre pie en chantant les noms des saints communément vénérés. Il est curieux de noter que les deux témoins qui nous ont conservé ce canon de Serge contiennent aussi celui de Christophore et dans un contexte liturgique. Gédéon a émis l'hypothèse que le manuscrit de Lesbos vient d'un couvent des Acémètes, car il présente une division de l'office dans les douze heures du jour et de la nuit. Cette hypothèse n'est sans doute qu'un fruit de l'imagination, mais reste le principe que ce genre de canons est plutôt monastique.

#### 4. Grégoire moine.

Un canon sur tous les saints de l'année est attribué à un moine Méthode par le *Parisinus* 396 et l'*Atheniensis* B. N. 652. En voyant ce calendrier dans l'*Atheniensis* assez récent (xvii<sup>e</sup> siècle), je pensais que l'œuvre devait l'être aussi. Mais le *Parisinus* est du xiii<sup>e</sup> siècle; le canon peut donc être encore antérieur. Dans les deux manuscrits une erreur curieuse s'est glissée dans le titre : « Acolouthie en l'honneur de tous les saints de l'année entière. Poème de Méthode moine τοῦ Εὐχαῖτων (2) : *Paris.* 396, f. 213. « Acolouthie en l'honneur de tous les saints de l'année entière... Poème de Méthode moine » : *Athen.* 652, f. 270. Pourtant les deux manuscrits nous fournissent la preuve que cette œuvre n'appartient pas à un Méthode, mais à un Grégoire. Le *Parisinus* a un autre titre dans l'index à la page 2 : « Catabasia et canon comprenant tous les saints de l'année entière d'après le

le Triodion, canon pour le samedi de la Tyrophagie, où l'on voit bien qu'il s'agit d'un saint d'Alexandrie.

(1) Le *Scorialensis* écrit d'ailleurs Thomas et Anthousa οἱ ἐν τοῖς Εὐγενίου : l'inversion est dure mais résoud le problème; la localisation ne vise que Thomas.

(2) Lecture difficile, probable cependant.



typicon suivant l'ordre qu'il a établi. Poème de Grégoire moine τοῦ μόνου ». L'*Atheniensis*, dans une rubrique au début de septembre entre les stichères (= catabasia dans *Parisinus*) et le canon, écrit : « Canon en l'honneur de tous les saints de l'année, sans acrostiche jusqu'à la sixième ode; à partir de celle-ci il a comme acrostiche : ὡδὴ Γρηγορίου μοναχοῦ τοῦ μόνου. C'est le titre que donne précisément le *Nanianus* 182, sans aucune allusion, semble-t-il, à Méthode (1).

Il est donc clair que Méthode, quelle que soit la raison pour laquelle il s'est glissé dans le titre, est un parasite; l'œuvre est bien du moine Grégoire. On suit parfaitement l'acrostiche en éliminant les lettres initiales des théotokia qui ne comptent pas pour l'acrostiche; après μόνου, on lit cependant encore μην dans *Parisinus* et υμην (?) dans *Atheniensis*; le texte est dûment signé.

La composition est élégante et assez bien équilibrée. Il y a d'abord les stichères-catabasia comprenant quatre strophes d'invocations à la Trinité et à tous les saints en général. Puis le canon de huit odes embrasse les douze mois selon le schéma.

Ode 1 septembre	Ἀσμασι θείοις Συμεὼν δοξάζομεν
octobre	Ἀνευφημείσθω Ἀνανίας σήμερον
Ode 3 novembre	Ἀναργύρους ἐκ τοῦ Θεοῦ πεπλουτηχότες
Ode 4 décembre	Τριὰς σεπτῇ τῶν προφητῶν
Ode 5 janvier	Ἐκπληρῶσαι τὸν νόμον θέλων ὁ Χριστὸς
Ode 6 février	Ῥδαῖς τε καὶ εὐφημαῖς καὶ ὕμνοις
mars	Νικήσασα τὸν ἀντίπαλον μάρτυς
Ode 7 avril	Οἱ πάντες αἰνέσωμεν τὴν Αἰγυπτίαν
mai	Ἡ ἔνδοξος ἄθλησις Ἰερεμίου
Ode 8 juin	Ρήμασι θείοις ἅπαντες Ἰουστῖνον
juillet	Τοὺς Ἀναργύρους ἅπαντες
Ode 9 août	Οἱ νόμων τῶν πατρῶων

La liste des saints présente une singulière parenté avec celle du canon et des hexamètres de Christophore. Pour les mois de septembre et mars il n'y a que deux variantes minimes. En mars Théophylacte est mis avant Ephrem, Hilarion avant Barachisios. Ces changements sont insignifiants et l'on peut conclure que l'auteur a adopté un modèle de calendrier pour composer son canon et que ce modèle n'est autre que celui du calendrier de Christophore. Cependant il

(1) MINGARELLI, p. 390, n° 15. Le *Nanianus* 182 du xve siècle (autre cote : *Marcianus* II 126), contient un peu plus haut les stichères de Christophore.

n'a qu'un canon pour les douze mois, tandis que Christophore a un canon pour chaque mois; la forme se rapproche donc plutôt de celle que Serge a adoptée, avec cette différence que la disposition des strophes est ici mieux équilibrée.

Nous avons constaté d'autre part que le canon de Serge avait deux recensions; on peut même dire une double rédaction puisque l'acrostiche a été modifié. La plus ancienne, ou le manuscrit le plus ancien, pour être plus précis, a comme acrostiche *Sergiou* dans les théotokia; la seconde a un acrostiche modifié et une parenté apparaît dès lors entre cette rédaction et le canon de Grégoire. Celui qui a modifié le canon de Serge pour lui donner un acrostiche différent semble avoir imité la disposition de celui de Grégoire. Nous aurions alors l'ordre Serge I, Grégoire, Serge II. L'hypothèse n'est guère vérifiable, car à la rigueur Grégoire aurait pu imiter Serge II, mais dans ce cas la double recension de Serge reste inexpiquée.

Le style n'a rien de remarquable. C'est celui des mélodes, avec un vocabulaire forcément simplifié par l'objet du canon. Cependant l'énumération est aisée, entrecoupée d'invocations, telles que les théotokia, et d'appels aux saints commémorés. Le calendrier devient une hymne et n'est pas un simple catalogue.

##### 5. *Jean Mauropous d'Euchaïtes.*

Krumbacher range parmi les auteurs de calendriers (1) ou synaxaires métriques cet émule de Christophore et de Prodrome. Bien que l'œuvre liturgique du métropolite d'Euchaïtes soit peu connue, je ne pense pas qu'il ait composé un calendrier en vers. Mais on peut confondre avec une œuvre de ce genre les *Versus iambici in principium festorum pictas in tabulis historias* (2). C'est une description d'icônes portatives, que l'on n'a pas assez exploitée dans l'histoire de l'art, non un catalogue proprement dit des saints de chaque jour. On trouve de semblables descriptions, moins systématiques peut-être, dans Christophore, Prodrome, Philès et d'autres.

##### 6. *Théodore Prodrome.*

Parmi les versificateurs byzantins, Théodore est un des rares qui ait eu un certain sens de la vraie poésie; même dans ses œuvres

(1) *Geschichte der byzant. Lit.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 738 (éd. grecque, II, p. 676).

(2) *P. G.*, 120.

didactiques l'un ou l'autre de ses vers laisse apparaître quelque grâce, de l'esprit, de la vie; il a le don de l'image et du drame. Son calendrier n'est plus une simple liste, c'est un dialogue, des invocations, des touches pittoresques. Quelle différence avec la froideur compassée des hexamètres et même des iambes de Christophore!

On connaît au moins deux calendriers de Prodrôme; il ne faut pas les confondre avec la description des douze mois de l'année, d'inspiration tout à fait différente.

Le calendrier tétrastique, dont on ne connaît qu'une partie, a été découvert récemment par Ciro Giannelli (1). Le texte mutilé ou peut-être inachevé, se trouve dans le *Vaticanus gr. 1702*, seul témoin de cette œuvre. Elle est apparentée aux *Tetrasticha in Vetus et Novum Testamentum*. C. Giannelli fait remarquer justement que Théodore ne peut se limiter à une sèche énumération; s'il y a un peu de recherche dans le symbolisme des noms et dans les antithèses, le sens religieux, l'éloquence, la sincérité ne manquent pas non plus.

Plus connus, bien qu'inédits encore, semble-t-il, sont les monostiques iambiques. Sternbach avait formé le projet de les publier (2); il ne l'a jamais réalisé. Les manuscrits connus sont le *Vatic. 305*, le *Paris. 854*, le *Marcianus 512*, tous trois du XIII<sup>e</sup> siècle (3). Le texte se trouve aussi dans le *Laurentianus XXXI 2*, f. 1-6, plus récent, mais encore de bonne qualité. Le titre, qui est le même partout, est suffisamment explicite : « Du même (Prodrôme) monostiques sur le trépas des saints commémorés chaque jour de l'année entière; en prenant la première lettre du premier vers de chaque mois on obtient le nom du poète. » L'acrostiche ainsi formé est en effet : τοῦ Προδρόμου.

Τὸν Συμεώνην ἐκ στύλου πόλος φέρει  
 Ὁ βαπτίσας σε, Παῦλε, νῦν θνήσκει λίθοις  
 Ὑμῶ θανόντας τοὺς σοφοὺς Ἀναργύρους  
 Πηγὰς χαρίτων καὶ θανῶν Ναοῦμ ναεῖ  
 Ρόδοις λόγων στέφω σε τῶν λόγων ἕαρ  
 Ὁ δὲ Τρύφων προῦφθασε θανῶν τὴν σπάθην  
 Δός, Εὐδοκία, σὸν τράχηλον καὶ στέφω

(1) *Un altro calendario metrico di Teodoro Prodromo*; EEBΣ, 25, 1955, p. 158-169; édition dans *Analecta Bollandiana*, 75, 1957, 299-336, par le même auteur.

(2) *Spicilegium Prodromeum*, dans *Rozprawy Wydz. filol. Akad. Umiej.*, Cracovie, 39, 1904, p. 337, note 4 : « Carmen adhuc ineditum propediem Analecta Bollandiana una cum aliis synaxariis metricis vulgabunt ».

(3) Cependant Sternbach date le *Marcianus* du XIV<sup>e</sup> siècle.

'Ραγεῖσα γῆ, κάλυψον ὁστᾶ Μαρίας  
 'Ορῶν λίθοις μέμυκεν ὁ 'Ιερεμίας  
 Μιμῆ τελευτὴν Σωκράτους 'Ιουστῖνε  
 'Ο Δαμινὰς σὺν Κοσμᾷ θνήσκει λίθοις  
 'Υπῆλθε πῦρ παφλάζον ἡ Σολομόνη

La composition est inspirée évidemment de celle du calendrier qui devait être déjà classique, les hexamètres de Christophore : un vers pour chaque saint, un saint par jour. L'objet cependant en est plus restreint, car le poète ne considère que le trépas du héros : τὰ τέλη; il ne se préoccupe pas de faire rentrer dans le vers l'élément, prosaïque entre tous, du quantième du mois, si facile à connaître puisqu'il suffit d'un chiffre en marge pour l'indiquer. De ce fait le texte est un peu allégé; il y a plus de place pour un terme pittoresque, une antithèse, un jeu étymologique; la raideur de la nomenclature disparaît sous une rhétorique habile. C'est de la virtuosité encore, mais le poète a tout de même introduit dans ce cadre un peu de vie.

Le choix des saints ne diffère pas de celui de Christophore; en septembre et en octobre, pas de variante dans les noms. On devine que Théodore a voulu rivaliser avec Christophore sur son propre terrain. Il est d'ailleurs coutumier de ce genre d'exercices, car on trouve chez lui des distiques et des hexamètres sur le même sujet (1). Puisque son prédécesseur avait utilisé l'hexamètre, il a choisi l'iambe.

#### 7. Michel moine.

Le catalogue met sous le nom de Psellos un canon qui se trouve dans le *Parisinus* 478, f. 269-274 : Κανὼν περιέχων ὀνομαστοὺς ἁγίους τοῦ ὅλου χρόνου φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε· ἁγίους ὑμνῶ τοῦ πολυκύκλου χρόνου Μιχαὴλ ταπεινὸς μοναχὸς < ἀνάξιος > ὧδὴ α' ἤχ. πλαγ. δ' 'Αρμα-τηλάτην Φαραώ. (Stichère) 'Ανευφημῆσαι τῶν ἁγίων, Κύριε, προαιρου-μένῳ μοι... (Canon) Γῆς ὁ μετάρσιος ὑμνεῖσθω ἄνθρωπος Συμεών...

Le nom de Michel moine qui fut le nom monastique de Psellos a pu amener la confusion, d'autant plus que dans le manuscrit se lit un peu plus haut la synopse juridique du même auteur. Mais le manuscrit, témoin unique, paraît trop récent pour autoriser cette attribution. Le volume était encore à Chio en 1621 où le notaire Michel Hamonas l'achète à un prêtre, Jean Triacondaphyles; en 1581 il appartenait à Michel Elaioboulcos, sacellaire de Chio. Ces notes

(1) S. Papadimitriou, *Theodoi Prodrom*, Odessa, 1905, p. 342-350.



au f. 274 montrent que le volume assez disparate était constitué déjà dans sa forme actuelle au début du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle (1). Nous sommes loin de Psellos.

L'acrostiche est incomplet dans le titre, car le texte nous donne après μοναχὸς sept nouvelles strophes qui forment l'adjectif ἀνάζιος. Les huit odes du canon embrassent les douze mois de l'année sans autre division que celle des odes; la fin d'un mois ne coïncide pas nécessairement (c'est d'ailleurs impossible) avec la fin d'une ode ni même d'une strophe; le mois est noté en marge par une rubrique.

La liste des saints présente de légères variantes avec celle du calendrier hexamétrique de Christophore. En septembre, la Nativité de la Vierge est omise; le 13, la Dédicace est remplacée par Cornélios; le 18 Euménios est remplacé par Syméon; le 30 Ripsimé s'ajoute à Grégoire. Ces variantes rapprochent Michel de Serge. Ainsi l'omission de la Nativité vient de ce que Serge l'a incluse dans la mention des parents de la Vierge le 9 septembre. Comme Serge, Michel fait allusion à Archippos le 6 septembre, choisit Cornélios et Syméon. De-ci de-là, des expressions sont empruntées de l'un et de l'autre, et l'incipit lui-même est identique; l'avant-dernière strophe est commune aux deux, formant une invocation à tous les saints divisés en catégories, apôtres, etc.

Sans aucun doute le canon du moine Michel est une imitation tardive du canon de Serge.

#### 8. Arsène moine.

Un calendrier est attribué à cet auteur dans le ms. *Atheniensis B. N. 297*, f. 1-3; le volume est du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, d'après le catalogue. Je ne sais si cette date est juste; il m'est difficile par conséquent de situer l'auteur; mais il est au moins du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle ou antérieur. Les noms des mélodes ayant porté ce nom ne sont pas rares (2). D'autre part, n'ayant conservé de ce canon, assez peu lisible dans le manuscrit, que le titre, je ne puis guère en parler longuement : Μηνολόγιον τύπον ἐπέχον συναξαρίου πονηθὲν μοναχῷ Ἀρσενίῳ ἔχον τὸν καθένα τοῦ μηνὸς ἄ[γιον 2-3 mots] μετ' ἰδίου τροπαρίου μεμελισμένου δηλοῦντος ὅπως τὸ πέρας εἴληφε.

(1) La date cependant doit être avancée avec précaution, car je pensais que Grégoire aussi était tardif, jusqu'au moment où j'ai trouvé son canon dans un manuscrit du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle.

(2) A. Emereau, *op. cit.*, p. 274; V. Laurent, *Le métropolite de Pergame Arsène mélode et polémiste anti-latin*, dans *REB*, 15, 1957, p. 123 sq.

Nous savons l'essentiel; la forme est le canon liturgique, un canon pour les douze mois; un seul saint par jour figure sur la liste et le mode de trépas constitue le sujet développé ou plutôt simplement exprimé dans les tropaires. Cette œuvre paraît une imitation des canons de Christophore.

### 9. Nicéphore Calliste Xanthopoulos.

Avec Xanthopoulos nous revenons à la poésie classique ou plus classique que celle des mélodes auteurs de canons. C'est un versificateur intrépide puisqu'on lui doit des catalogues en vers d'empereurs, de patriarches; d'autre part la composition d'un Synaxaire, d'un Triodion le montrent familier avec les livres liturgiques où les hexamètres de Christophore pouvaient exciter son émulation. Migne s'est contenté de reproduire la notice de Fabricius sur l'auteur, mais il n'a pas inséré d'édition du calendrier (1).

Parmi les manuscrits qui contiennent cet opuscule je citerai le *Vaticanus 573*, le *Laurentianus A. D. 341* et le *Coislin. 109*. Il se trouve aussi dans le *Parisinus 2661*, f. 6-9, sous le titre : Μιτυληναῖος τῶν ὑβ' μηνῶν... Ce n'est pas le titre courant du calendrier qui s'intitule dans les autres manuscrits : Συνοπτικὴ σύνοψις ἀγίων χρόνου; mais la formule indique bien que le terme de Mitylénaïos désignait assez couramment ce genre de recueils.

Par rapport aux hexamètres de Christophore et mêmes aux iambiques de Prodrome, la synopse de Xanthopoulos représente un effort de condensation. En effet ses iambes, renonçant à toute indication superflue, sont une pure nomenclature. Deux ou trois saints rentrent ainsi dans chaque vers et ne laissent aucune place à l'indication du jour ou du mode de trépas :

Τὸν Συμεὼν ἔγωγε (2) καὶ Μάμαν φέρω  
Τὸν Ἀνθιμόν τε Βαβύλαν, Ζαχαρίαν

(1) La première est de J. Langus, *Cyri Theodori Prodrumi epigrammata*, Bâle, 1536; la seconde de J. A. Fabricius, *De vita et morte Moysi a Philone libri tres* : cf. *P. G.*, 145, 552-553, notes *h* et *n* (de Fabricius-Harles). Une édition plus récente se rencontre dans A. Dmitrievsky, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*, t. III (Petrograd, 1917), p. 431-446; le texte est tiré d'un manuscrit de Vatopédi 1199 (anc. numéros 320, 931, 954) fort connu : cf. H. Stern, *Le Calendrier de 354*, p. 227, 248, 257. Le manuscrit fut écrit à Trébizonde en 1346; cf. CHRY-SANTHE, métropolitaine de Trébizonde, *Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος* (Αρχιεὶον Πόντου, 5, Athènes, 1933), p. 411-420.

(2) Personnification du mois selon le cliché des calendriers de régime ou des descriptions des douze mois :

Ἐγὼ δὲ κείρω βοτράς τῆς ἀμπέλου... (septembre)

Ἐγὼ τοῖς ποσὶ μου βοτράς συντρίβων... (octobre)

La liste des saints présente de légères variantes avec celle des hexamètres de Christophore. En septembre, je remarque Codratos à la place de Jonas, le 21, et Callistrate à la place d'Epicharis, le 27; en octobre, Charitiné remplace Mamelchta, le 5, et Philippe diacre remplace Zénais, le 11. Ce ne sont pas des raisons liturgiques qui poussent toujours le poète à rechercher la variété; les nécessités métriques peuvent exiger un nom plus long ou plus court, un accent différent, et les noms ne manquent pas dans le même jour. Il est même remarquable que le calendrier soit si ressemblant dans les deux listes.

#### 10. Conclusion.

En somme, les calendriers poétiques sont de deux sortes : ceux qui empruntent des formes de la poésie classique, surtout les iambes, et ceux qui sont composés sur le modèle des canons des mélodes. Ces derniers, malgré leur forme, n'ont pas été admis parmi les textes liturgiques courants, tandis que les premiers font partie des notices consacrées aux saints dans les lectures de l'office : c'est le *Mitylénaios*, comme l'on disait.

Il y a peut-être des calendriers versifiés antérieurs au *x<sup>e</sup>* siècle, mais il semble que leur vogue soit liée à l'activité poétique de Christophore Mitylénaïos. La date est fort propice en effet à l'éclosion de ce genre d'œuvres qui suppose une certaine codification des mémoires de saints. En effet, un parallélisme curieux existe entre ces calendriers en vers et les icônes *ménologiques*, pour employer un néologisme commode. A partir du *x<sup>e</sup>* siècle apparaissent des icônes (1) offrant un portrait des saints du mois avec le nom et la date comme dans nos calendriers dont les vers s'apparentent à la légende des icônes. S'il n'y a pas de rapport direct entre ces deux formes artistiques du culte des saints, elles semblent remonter à la même époque et découler de ce travail de codification dont le Métaphraste est un témoin autrement important.

Enfin l'on constate chez les auteurs de calendriers une fidélité remarquable à une liste commune et presque invariable, celle des

Ce sont les incipits du poème de Prodrome : *Parisinus* 396, éd. *Notices et extraits* XI, 2, 1827; *Parisinus* 925, éd. Leo Sternbach, *Appendix Christophorea*, loc. cit. Cette rencontre est assez curieuse, d'autant plus que le *Vatopedinus* joint le texte du calendrier de Xanthopoulos aux miniatures des douze mois qui ont un rapport avec le poème de Prodrome. Xanthopoulos s'en inspire visiblement dans les limites du genre distinct de son calendrier.

(1) G. et M. Sotiriou, *Icônes du Sinaï* (Collection de l'Institut Français d'Athènes, 100), Athènes, 1956, p. 115 sq, planches 125 sq. Daniel Papebroch avait pressenti le rapport historique entre ces diverses formes du culte des saints comme nous l'avons dit (p. 70).

saints vénérés dans l'Église de Constantinople. Contrairement à une opinion trop répandue et qui répond à cette autre, non moins courante, que l'Église byzantine serait moins centralisée que l'Église romaine, le calendrier byzantin a été stabilisé assez tôt et se trouvait fortement centralisé dès avant le x-xi<sup>e</sup> siècle. Ce qui trompe fréquemment les gens peu avertis, c'est que ce calendrier ne comportait pas d'édition officielle à laquelle nous pourrions nous référer. Mais si l'on prend la peine de faire une moyenne entre trois ou quatre calendriers byzantins *quelconques* du xi<sup>e</sup> au xve siècle, on s'apercevra que plus des trois quarts ou des quatre cinquièmes des mémoires de saints concordent. Aurions-nous un résultat semblable en comparant des calendriers occidentaux de la période correspondante et en tenant compte des divers ordres religieux, des diocèses et des nations? La diversité serait plus grande, semble-t-il, ou équivalente. Cela nous indique qu'un fort courant de tradition impose à ces compilations un ordre et des limites qui réduisent à peu de chose l'inspiration privée, les préférences individuelles et locales. Le poète ou le moine qui rédigeait un calendrier, même versifié, avait conscience de travailler au nom d'une Église et pour ses fidèles.

*Liste des manuscrits cités.*

<i>Atheniensis</i>	139.....	67	<i>Parisinus</i>	854.....	79
—	297.....	81	—	925.....	62, 64
—	652.....	67, 76	—	1571.....	61
—	1911.....	67	—	1578.....	63
<i>Athon. Iviron</i>	140.....	63	—	1582.....	64
—	329.....	63	—	1583.....	61
— Vatopedi	645.....	63	—	2661.....	82
	1199.....	82	—	3041.....	64
<i>Laurentianus</i>	A.D. 341.....	82	<i>Paris. Coislin</i>	109.....	82
<i>Lesbiensis</i>	Leimonos 295.....	68	—	223.....	64
<i>Marcianus</i>	512.....	79	— Suppl. gr.	690.....	70
—	514.....	67	<i>Scorialensis</i>	Y II 9.....	62
—	Nanianus 182.....	67, 77	—	X IV 8.....	66, 74
<i>Mosquensis</i>	(Vladimir) 279.....	67	<i>Trecensis (Chiffletianus)</i>	1204..	64
—	310.....	67	<i>Vaticanus</i>	305.....	79
—	353.....	63, 64	—	573.....	82
<i>Mutinensis</i>	II A 2.....	70	—	1702.....	79
<i>Parisinus</i>	396.....	67, 76	<i>Vatic. Palatinus</i>	383.....	63
—	398.....	67, 68	— <i>Urbinas</i>	95.....	70
—	478.....	80			



## LES RELIQUES DE CLÉMENT DE ROME

A la fin de 860 ou au début de 861, Constantin-Cyrille et Méthode furent envoyés en mission chez les Khazars par l'empereur Michel III (*Vie de Constantin*, chap. viii et *Vie de Méthode*, chap. iv). Ils s'arrêtèrent d'abord à Cherson où le clergé byzantin parla à Constantin du tombeau de Clément de Rome. Que pouvait-il savoir de cette mystérieuse histoire? Jusque dans la première moitié du iv<sup>e</sup> siècle, personne n'en avait entendu parler. Eusèbe de Césarée est au courant d'une littérature pseudo-clémentine lancée récemment (*H. E.*, iii, 38), mais il ignore tout du martyre. Pour lui, Clément « acheva sa vie » la troisième année de Trajan (iii, 34). Au cours des iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles (1), à travers la littérature pseudo-clémentine, en Orient comme en Occident, circulent des légendes sur le martyre de Clément à Cherson (2). Le thème est toujours le même : devant les succès apostoliques de Clément, en particulier auprès de Théodora et de Sisinnius, l'empereur Trajan décide qu'il sera déporté à Cherson s'il ne consent pas à sacrifier. L'évêque de Rome reste fidèle et il est envoyé dans la presque lointaine où il est reçu avec enthousiasme par les nombreux chrétiens condamnés à extraire le marbre des carrières. Il leur procure miraculeusement de l'eau et, de ce fait, les foules accourent à lui pour recevoir le baptême. Cette fois, sur l'ordre de Trajan, il est jeté à la mer, une ancre au cou. Sur la côte, ses disciples se mettent en prière; la mer se retire et, dans un temple de marbre, les chrétiens découvrent le sarcophage qui contient le corps de Clément. Désormais, le miracle du retrait de la mer se renouvellera chaque année à

(1) Après 325, date de la dernière édition de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe.

(2) Ces textes se trouvent dans F. X. FUNK, *Patres apostolici*, 2<sup>e</sup> édition, 1901. Ce travail a été heureusement repris par Fr. DIEKAMP, *Patres apostolici, editionem Funkianam movis curis in lucem emisit Fr. Diekamp*. Les documents sur le martyre de saint Clément sont à chercher dans le deuxième volume, Tübingen, 1913. Il faut nécessairement recourir à cette œuvre pour la version latine du martyre, la *Passio s. Clementis*, tandis que la version grecque se trouve aussi à la fin de l'*Epitome*, P. G., II, col. 592-597, et le texte de Siméon Métaphraste, col. 617-631. Dans les deux cas, Migne reproduit l'édition de J.-B. Cottelier, Paris, 1672. Sur la priorité de la Passion latine sur le Martyrion grec, lire Pío FRANCHI DE' CAVALIERI, *La Leggenda di s. Clemente papa e martire, Note agiografiche*, Studi e Testi, 27, fasc. 5, Vaticano, 1915, p. 3 à 40.

l'anniversaire du martyre, et de nombreux prodiges se produiront, en particulier celui d'un enfant oublié par ses parents près du tombeau et retrouvé sain et sauf au pèlerinage de l'année suivante.

La légende du martyre de Clément se répandit rapidement en Occident et en Orient. Grégoire de Tours la rapporte dans un ouvrage écrit vers 590 : *In gloria martyrum*, chap. xxxv (1), en se réclamant de la *Passio* de Clément : il a été jeté à la mer avec une ancre au cou. « Maintenant, au jour de sa solennité, la mer se retire de trois milles » (2), ce qui permet au peuple d'atteindre le tombeau du martyr pour y prier. Le chapitre xxxvi renferme le récit du miracle de l'enfant abandonné lors d'un pèlerinage de ce genre et retrouvé vivant.

L'auteur du *Liber pontificalis* ne paraît pas avoir sous les yeux la *Passio sancti Clementis*, puisqu'il suit le texte de Jérôme du *De viris illustribus* (3) : *Obiit tertio Traiani anno*; mais il connaît la légende, au moins vaguement, puisqu'il ajoute le mot martyr et parle de la Grèce. Voici son texte : *Obiit martyr Traiano III. Qui etiam sepultus est in Grecias VIII kal. decembri* (4). Au VII<sup>e</sup> siècle, le *Missale Gothicum*, *missa in natale s. Clementis episcopi*, évoque les deux personnages de la légende : Sisinnius et Théodora et le martyre de Clément de Rome par noyade dans la mer (5).

La légende parvint vite à Cherson. Le plus ancien témoin est un pèlerin latin, Théodose, qui écrit vers 520-530 (6). Cette fois, on se trouve bien en présence d'un tombeau : chaque année, à l'anniversaire du martyre, la mer se retire pendant huit jours, on dresse des tentes et on célèbre la messe, des miracles se produisent... Malheureusement, Théodose n'a pu assister à ce pèlerinage et, par conséquent, il n'a pas vu le tombeau. Son récit est sans doute un mélange de

(1) Premier des deux livres qui forment l'ouvrage de Grégoire de Tours : *Libri miraculorum*, édition Bruno KRUSCH, M. G. H., *Scriptores Rerum Merovingicarum*, t. I, 1885, p. 510, et *P. L.*, LXXI, col. 737.

(2) Comme dans Siméon Métapharaste.

(3) Ce même texte que nous trouvons dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et dans Photius.

(4) *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, t. I, 1886, p. 123 et xc-xci.

(5) *P. L.*, LXXII, col. 249-250. Le *Sacramentarium Veronense* (Leonianum), ed. MOHLBERG, 1956, p. 150, le *Sacramentarium Gelasianum* (cod. Sangall.), ed. Mohlberg 1939, p. 207, et le *Sacramentarium Gregorianum*, *P. L.*, LXXVIII, col. 149, célèbrent Clément comme martyr, mais semblent ignorer la *Passio s. Clementis* se rapportant à Cherson; par contre, les deux premiers font allusion à la vie de Clément telle qu'on la trouve dans la littérature pseudo-clémentine. Dans l'*Antiphonaire* de Compiègne, ms. du IX<sup>e</sup> siècle, *P. L.*, LXXVIII, col. 817, l'office de vêpres de la vigile de saint Clément utilise nettement la *Passio s. Clementis* et fait allusion à son martyre en mer, à son tombeau, « temple de marbre bâti par les anges » et à la recherche de son corps avec les encouragements des disciples Fœbus et Cornelius.

(6) P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, Corpus de Vienne, 39, 1898.

détails recueillis sur place, comme l'installation de tentes pendant une semaine, et de souvenirs de la légende, comme la mention du retrait de la mer. D'ailleurs, il commence par écrire que clergé et fidèles montent dans des barques : pourquoi alors parler d'un miracle du retrait de la mer?

Il est donc certain qu'au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle la légende a atteint Cherson et y a fait surgir le sépulcre de Clément de Rome. Que s'est-il passé? Qui le dira? On peut supposer qu'un tombeau de haute qualité se trouvait près de Cherson; en parvenant en Orient, la légende du martyre lui a donné un nom.

Que dans l'enthousiasme soulevé par la littérature pseudo-clémentine à la fin du <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle quelqu'un ait pensé qu'un tel évêque n'avait pu mourir comme tout le monde, rien de plus naturel; mais pourquoi exiler Clément à Cherson? Aux <sup>iv</sup><sup>e</sup>-<sup>v</sup><sup>e</sup> siècles, c'est une ville à laquelle on doit normalement s'intéresser parmi les chrétiens et dans le clergé. Poste avancé à l'extrême frontière de l'empire, Cherson fait front aux invasions barbares qui se succèdent au nord de la mer Noire. Si elle est tombée sous la domination des Goths, si les Huns la menacent (1), elle travaille déjà avec succès à la conversion des occupants. C'est un siège épiscopal. Il se pourrait qu'un évêque de Cherson nommé Philippe ait siégé au concile de Nicée de 325 (2). Dans la liste épiscopale du concile de Constantinople en 381, on trouve un évêque de Cherson, Aetherius (3). A cette époque, dans la ville de Cherson, une somptueuse basilique chrétienne avait remplacé un temple païen. Cyrille et Méthode ont encore pu la voir. Ses ruines subsistent toujours (4).

Terre lointaine, Cherson ne devient-elle pas naturellement terre d'exil? C'est certain pour le <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle : le pape Martin I<sup>er</sup> y mourut en 655; mais, sans doute, peut-on remonter plus haut. Timothée Elure, patriarche intrus monophysite d'Alexandrie, y fut déporté; il ne retrouva sa liberté que du fait de Basilisc, vers 474. Son exil avait duré une quinzaine d'années, dix-huit d'après Evagre (5). Nous voici bien

(1) A. A. VASILIEV, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Massachusetts, 1936, p. 21 sq.

(2) A. A. VASILIEV, *op. cit.*, 13-14 et 20.

(3) MANSI, III, 572.

(4) J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 412-413; *D.A.C.L.*, art. *Caucase*, col. 2642-2643; *Istoriya i arkeologiya drevnego Kryma*, Kiev, 1957, Académie des Sciences de la République ukrainienne, p. 244 sq. (G. D. BELOV).

(5) *H. E.*, III, 4; *P. G.*, LXXXVI, col. 2597-2598. Voir aussi le livre II, c. 11, col. 2533-2534. Evagre scolastique appartient à la seconde moitié du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle; dans son *Histoire ecclésiastique*, il se réclame constamment de celle de Zacharias, évêque de Mitylène, son contemporain, *P. G.*, LXXXV, col. 1149-1178. Evagre ne cite pas Cherson comme lieu

près de l'époque de la rédaction du *Martyrion* de Clément de Rome. Aux iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles, quand on pensait à une terre d'exil, on nommait Cherson.

Il semble que, lentement, le culte du tombeau de Clément à Cherson se soit affaibli et peut-être même ait disparu. Quand on lit les deux lettres éplorées (1) que le pape Martin écrivit à un ami de Constantinople tandis qu'il était déporté à Cherson entre 653 et 655, année de sa mort, on constate avec surprise que, dans sa détresse, il n'a pas la moindre pensée pour le tombeau de son illustre prédécesseur. Ce silence se maintint jusqu'au temps de Constantin et de Méthode. Les évêques se succédèrent à Cherson, ils sont en rapport avec Constantinople et, cependant, Photius, l'ami de Constantin, visiblement, ne sait rien d'un martyr de Clément et d'un tombeau à Cherson. Il est au courant de la littérature pseudo-clémentine, mais pour ce qui est de la mort du célèbre évêque de Rome, il ne connaît que ce qu'en a écrit Eusèbe de Césarée : « Il acheva sa vie la troisième année de Trajan (2). » Il est donc probable que Constantin ignorait la légende du martyr de Clément de Rome quand il partit en mission chez les Khazars. C'est à Cherson qu'il recueillit la merveilleuse histoire.

Très vite Constantin forma le projet de retrouver les précieux ossements. Sur ce qui se passa alors nous sommes renseignés par une lettre d'Anastase le Bibliothécaire à Gaudéric, évêque de Velletri (3). La cathédrale de cette dernière ville avait comme patron Clément de Rome; l'évêque demanda à Anastase des renseignements sur la découverte des reliques du saint. Le Bibliothécaire répondit : « Tu as chargé un homme très compétent, Jean, digne lévite du Christ, d'écrire l'histoire de sa vie, de son action et de son martyre, en rassemblant ce qu'il pouvait trouver dans les livres latins. Souvent aussi tu t'es adressé à moi, pauvre petit, pour que je fasse des recherches chez les Grecs et que je traduise en latin ce que je pourrais trouver le concernant. Comme il existe déjà un ouvrage latin sur sa vie, je me contenterai de traduire dans la langue de Rome ce que Constantin a

d'exil, mais ce détail est précisé par Liberatus, diacre de Carthage, dans son *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychnianorum*, écrit entre 560 et 566, c. 16; *P. L.*, LXVIII, col. 1019.

(1) *Epistolae* XVI et XVII; *P. L.*, LXXXVII, col. 202-203.

(2) *Myriobiblon* ou *Bibliothèque*, cod. 112-113; *P. G.*, CIII, col. 388. Ce livre fut mis en circulation avant 858 (K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinische Literatur*, 1897, p. 517). On aimerait savoir si Photius a modifié son texte quand son ami Constantin revint de Cherson, rapportant des reliques de Clément de Rome.

(3) *Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri...*, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1892. M. G. H., *Epistolae*, VII, 2, 1928, n° 15, p. 435-438.



écrit, il y a peu de temps, sur la découverte des reliques du bienheureux Clément. Ce Constantin, philosophe de Thessalonique, homme très sage et de vie apostolique, a écrit une petite histoire de cette découverte; mais il l'a voulue anonyme. Je ne peux donc mieux faire ici que de résumer ce que lui-même avait coutume d'en raconter... »

Voici ce récit placé sur les lèvres de Constantin : « En raison de la multitude de nos péchés, depuis très longtemps on n'avait plus vu à Cherson le miracle habituel du retrait de la mer, miracle parmi d'autres du bienheureux Clément... Peu à peu le peuple s'était refroidi dans sa vénération de l'église (de s. Clément) et, pour ainsi dire, s'était soustrait à ce pèlerinage qui avait lieu surtout à l'anniversaire du martyre. On se trouvait là aux frontières de l'empire romain, dans une région particulièrement fréquentée par les Barbares... Le pays était devenu un désert inhabitable, l'église avait été détruite et toute cette partie de la Chersonèse presque anéantie. L'évêque de Cherson était resté dans la ville avec quelques fidèles; mais ils paraissaient plutôt habitants d'une prison que citoyens d'une ville, puisqu'ils n'osaient plus en sortir. Du fait de cette situation, le coffret contenant les reliques du bienheureux Clément avait été si bien enfoui et depuis si longtemps que personne ne se souvenait plus de l'endroit. Tel est le récit de ce philosophe. » Il s'arrête au moment où il nous intéresse le plus.

Anastase se trouvant à Constantinople en 878, interrogea sur cette histoire Métrophane, métropolite de Smyrne, qui avait été déporté à Cherson par Photius. « Il me raconta, dit-il, ce que le Philosophe n'avait pas dit par crainte de vanité. Constantin le Philosophe, en effet, fut envoyé chez les Khazars par l'empereur Michel pour y prêcher la parole de Dieu. A cette occasion, il fréquenta Cherson, ville proche des terres des Khazars. Constantin se mit à la recherche de l'église et du coffret, merveilleux souvenirs du bienheureux Clément attestés par des documents précis. Malheureusement, les habitants du pays ne sont plus maintenant que des étrangers et, ce qui est pis, de sinistres bandits issus de diverses nations barbares. Naturellement, ils ne savent rien de cette histoire. Stupéfait, le Philosophe prie longtemps pour que Dieu lui fasse trouver le saint corps. Par d'heureuses exhortations il entraîne à l'action évêque, clergé et peuple. Il présente et lit ce qu'il a recueilli sur la passion, les miracles et les écrits du bienheureux Clément; surtout il parle de la construction de l'église qui avait été bâtie chez eux... Le Philosophe lui-même, dans un ouvrage d'histoire, raconta comment il avait entraîné tout le

monde vers le littoral où il s'agissait de faire des fouilles pour retrouver de si précieuses reliques du saint apostolique martyr. Ici s'achève le récit de Métrophane. » On dirait qu'Anastase s'acharne à nous faire venir l'eau à la bouche pour nous abandonner brusquement au moment où nous le suivons avec plus d'attention.

Anastase parle ensuite des œuvres composées par Constantin à l'occasion de cette découverte : une brève histoire et un panégyrique, *sermo declamatorius*, qu'il a traduits du grec pour Gaudéric. Le « merveilleux Philosophe » a aussi écrit une *hymne* devenue célèbre dans toutes les écoles grecques. Sa beauté a découragé le talent d'Anastase. Il n'essaiera de la traduire que sur de nouvelles instances de l'évêque de Velletri. Et voici la fin de la lettre d'Anastase : « Il n'est pas nécessaire que je te raconte comment les reliques du célèbre Clément ont été apportées et déposées à Rome par le Philosophe, puisque tu en as été le témoin... »

Ayant lu la lettre d'Anastase, nous voudrions bien recourir à la *petite histoire* de Constantin. Hélas ! ce livre a disparu aussi bien dans l'original grec que dans la version latine qu'a pu en faire Anastase. Cependant, nous pouvons certainement en retrouver la trace dans deux textes, nettement apparentés dans leur récit de la découverte des restes de Clément. Il s'agit de la *Translatio sancti Clementis* (Légende italique) et du *Slovo na perenesenie mochtchem preslavnago Klimenta*, Sermon sur la translation des reliques du bienheureux Clément (Légende de Cherson). Ces deux documents (1) renferment un ensemble de renseignements communs qui ne peuvent remonter qu'à la *petite histoire* de Constantin. Pour la *Translatio*, c'est Gaudéric qui a servi d'intermédiaire. Le *Slovo* est probablement la traduction slave d'au moins une partie de la *petite histoire*. C'est lui qui nous révèle le nom de l'archevêque de Cherson, Georges. Un désaccord existe sur la date : 30 décembre, dit la *Translatio* ; 30 janvier, lisons-nous dans le *Slovo*, qui précise que le retour à Cherson n'eut lieu que le lendemain soir.

Nous voici donc au matin de ce grand jour. Évêque, clergé et peuple chrétien s'embarquent pour le lieu où doivent se trouver les reliques. C'est assez loin, d'après les indications du *Slovo*. Pour la *Vie de Constantin*, c'est un lieu ; pour le *Slovo*, un *otok*, terme dont il est difficile de préciser le sens ; pour la *Translatio*, une île ; pour Anastase, un rivage... On ne peut guère retenir l'idée d'île, car les plus

(1) La *Translatio* se trouve dans *Analecta Bollandiana*, 73, 1955, p. 455-461 ; le *Slovo* dans A. TEODOROV-BALAN, *Kiril i Metodi*, I, Sofia, 1934, p. 123-128.

anciens documents n'en parlent pas et il n'y a pas d'île dans les environs de Cherson. L'utilisation d'un bateau s'expliquerait facilement par les sinuosités de la côte... Dans une atmosphère de prières et de chants de psaumes, on se livre à des fouilles enthousiastes. Enfin, les reliques apparaissent. Un détail étrange n'est rapporté que dans la *Translatio* et le *Slovo* : on trouve d'abord une côte, puis la tête, enfin le reste des ossements. Léon d'Ostie ajoute l'ancre et il est seul à en parler : cela prouve simplement qu'il connaît bien la *Passio s. Clementis*. Dans la *Translatio*, tout ce travail de fouilles reste anonyme; le *Slovo*, reflétant l'humilité de Constantin, ne le nomme pas non plus, mais le fait intervenir comme auteur du récit, sauf au moment décisif où il s'efface devant l'archevêque... Le *Slovo* précise aussi qu'il était aidé par un prêtre nommé Salomon, « pope de Saint-Procope ».

Continuons le récit de la *Translatio*. Au milieu d'une joie délirante, après la célébration des saints mystères par le métropolite, Constantin — dans le *Slovo*, c'est l'archevêque — retourne au bateau portant sur la tête le précieux coffret des reliques. Le gouverneur de la ville, Nicéphore, les attendait au débarquement et, précédant le reliquaire, il présida une entrée solennelle en ville. La foule était immense. Le récit de la découverte fut conté à tous. A la tombée de la nuit, on confia le précieux fardeau, d'abord à l'église de Saint-Sozon, proche de la ville, puis à l'église de Saint-Léonce (1). Le matin suivant, toute la ville se rassembla et on déposa solennellement les reliques du bienheureux dans la grande basilique... Dans cette finale du récit la parenté étroite de la *Translatio* et du *Slovo* est particulièrement évidente.

A cette histoire la *Vie de Constantin*, c. 8, n'ajoute que quelques détails fantaisistes : clergé et peuple s'en vont en bateau et, au milieu de la mer, on ramène miraculeusement à bord les précieuses reliques qu'on dépose immédiatement en ville. L'hagiographe mentionne aussi en cet endroit une histoire de l'*invention*, écrite par Constantin. La *Vie de Méthode* ne parle pas des événements de Cherson.

Nous quittons cette ville en croyant les reliques de Clément déposées définitivement dans la cathédrale; mais la *Translatio*, au c. 7, raconte que, plus tard, les Moraves firent grand accueil à Constantin et à Méthode, surtout parce qu'ils les savaient porteurs des reliques du bienheureux Clément. Sans doute, à Cherson, avait-on laissé Constan-

(1) Sur ces saints, cf. R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, 1<sup>re</sup> partie, t. III : *Les églises et les monastères*, p. 496 pour saint Sozon et p. 326 pour saint Léonce.

tin emporter au moins quelques ossements. Désormais ce pieux fardeau ne le quittera plus jusqu'à son voyage à Rome où, finalement, il viendra reposer près des précieux ossements qu'il avait apportés.

Constantin est mort à Rome le 14 février 869 (*V. C.*, 18). Il y était arrivé avec son frère entre le 14 décembre 867 (avènement d'Adrien II) et mars 868 (date de la fuite de l'évêque Arsène). Sur leur séjour, nous avons la joie de posséder, dans la *Vie de Constantin*, c. 17, un récit qui ne peut être que d'origine romaine et laisse l'impression d'un témoignage direct. Le voici : « Informé sur Constantin, le pape de Rome le fit venir. A son arrivée, l'apostolique Adrien lui-même sortit à sa rencontre, accompagné de tous les citoyens portant des cierges, car il avait avec lui les reliques de s. Clément, martyr et pape de Rome... » Naturellement, au dire de l'hagiographe, des miracles se produisirent par l'intercession de Clément : des infirmes, dont un paralytique, furent guéris, et les prisonniers obtinrent la liberté. Mais continuons le récit : « Le pape reçut les livres slaves, les bénit et les déposa dans l'église Sainte-Marie appelée Phatan et on s'en servit pour chanter la sainte liturgie. Ensuite, le pape prescrivit à deux évêques, Formose et Gondric, d'ordonner les disciples slaves. Ceux-ci, aussitôt, chantèrent la liturgie en langue slave dans l'église du saint apôtre Pierre. Le lendemain, ce fut dans l'église de sainte Pétro-nille et, le jour suivant, dans l'église de saint André, ensuite, dans l'église du grand docteur universel, l'apôtre Paul. Pendant toute la nuit, ils chantèrent leurs actions de grâces en slave. Le lendemain, ils célébrèrent la liturgie sur son saint tombeau, assistés par l'évêque Arsène, un des sept évêques, et par Anastase le Bibliothécaire. De ces événements, le Philosophe avec ses disciples ne cessait de rendre à Dieu de dignes actions de grâces. » L'hagiographe ne manque pas d'ajouter que les Romains s'empressaient autour de Constantin et l'assaillaient de toutes sortes de questions auxquelles il répondait surabondamment. En particulier, en faisant le calcul des années indiquées par le prophète, il prouva à un Juif que le Messie était bien venu.

Tel est le témoignage de la *Vie de Constantin*. Il nous permet d'assister, avouons-le, un peu surpris, au triomphe de la liturgie slave. L'enthousiasme du pape nous étonne. Comment Adrien a-t-il pu témoigner tant de zèle à l'égard de la liturgie slave? Jusqu'à présent, en Occident tout au moins, on a évangélisé les Barbares sans recourir à une telle méthode. A ce même moment, des évêques et des prêtres latins venus de Rome convertissent les Bulgares par les procédés habituels d'apostatolat. Le pape a-t-il été gagné à la liturgie slave par quelque connais-



seur des choses d'Orient, ami des deux frères? Nous pensons à Anastase qui, dans le récit de la *Vie de Constantin*, paraît jouer un rôle important dans l'organisation de cette visite. N'aurait-il pas servi d'interprète? Le récit des conciles de Constantinople de 869 et 879 prouve qu'on ne savait guère le grec à Rome à cette époque. On voit dans sa lettre-préface des Actes du VIII<sup>e</sup> concile qu'Anastase tenait Constantin en très haute estime : c'était à ses yeux « un homme d'une grande sainteté et d'une vie tout apostolique ». Anastase était bien alors le personnage « le plus écouté de Rome dans toutes les questions de science ecclésiastique ou profane, le seul peut-être qui, par sa profonde connaissance de la langue grecque, comme par l'étendue de son érudition, fut tout à fait en mesure de s'aboucher avantageusement avec les doctes byzantins et de leur servir d'introducteur auprès du Saint-Siège et du monde clérical romain » (1).

Adrien II, Romain d'origine, se rattachait par sa famille à plusieurs de ses prédécesseurs. Son âge était une garantie de son expérience et de sa connaissance des affaires romaines. Il était marié et sa femme vivait encore; mais il avait réputation de sainteté. Dès son accession au pouvoir, il se signala par un esprit conciliant et généreux, plus doux qu'autoritaire. Parmi les hommes qu'il réhabilita, nous pensons surtout à Gaudéric, évêque de Velletri, rappelé d'un injuste exil (2), et à Anastase nommé bibliothécaire. L'évêque d'Orte, Arsène, garda son influence comme « missus et aprocrisarius ». La *Vie de Constantin* en fait « un des sept évêques », visiblement des « suburbicaires ». Ce doit être une erreur, car Orte n'en était pas. L'auteur l'a sans doute confondu avec Formose de Porto qui était un des sept évêques. En diplomatie, le nouveau pape se préoccupa de maintenir de bonnes relations avec Constantinople où Basile I<sup>er</sup> avait rétabli Ignace sur le siège patriarcal. C'est sans doute ce qui le porta à accueillir chaleureusement ces deux moines byzantins et à s'intéresser à leur œuvre.

Voici cependant un autre aspect du tableau. La *Vie de Constantin* cite bien les deux personnages qui sont alors au premier plan par leur influence sur le pape : Anastase et son oncle Arsène, évêque d'Orte (3). A la vérité, Constantin et Méthode se trouvaient là en assez mauvaise compagnie pour organiser le triomphe de la liturgie slave; mais le

(1) A. LAPOTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, 1<sup>re</sup> partie : *Le pape Jean VIII*, Paris, 1895, p. 112.

(2) Gaudéric était encore évêque de Velletri en 880, car, à cette date, il reçut une lettre de Photius, V. GRUMEL, *Les Actes des Patriarches*, fasc. 2, 1936, n° 524, p. 108.

(3) E. PERELS, *Papst Nikolaus I und Anastasius Bibliothecarius*, Berlin, 1920, p. 188 sq. et *passim*.

pape devait compter avec Arsène et son neveu. Il les ménagea jusqu'au moment où éclata le scandale dont la petite troupe slave fut témoin. En mars 868, Arsène prit la fuite et vint mourir busquement à Acerenza où se trouvait la cour. Que s'était-il passé? Arsène avait poussé son fils Éleuthère à rechercher les faveurs de la fille d'Adrien II. Comme celui-ci s'opposait à cette union, Éleuthère enleva la fille et la mère du palais du Latran. Sur la demande du pape, des envoyés de Louis II rejoignirent Éleuthère qui fut arrêté et exécuté; mais auparavant il avait eu le temps d'assassiner la fille et la femme d'Adrien II. Le 4 octobre 868, le pape fulmina toutes sortes de sentences contre Anastase soupçonné d'avoir trempé dans cette affaire; mais la colère pontificale fut de courte durée. Avant la fin de 869, Anastase avait repris ses fonctions et on le vit bientôt apparaître à Constantinople; il y arriva pour la dernière session du VIII<sup>e</sup> concile, 28 février 870 (1).

Le pape fut un peu plus heureux dans le choix des évêques chargés d'ordonner les disciples slaves. Nous connaissons déjà l'évêque de Velletri, Gaudéric; l'autre porte un nom célèbre dans l'histoire pontificale : il sera pape de 891 à 896. Pour le moment, Formose, évêque de Porto, rentre de Bulgarie où il a si bien réussi dans sa mission que le roi Boris voulait le conserver comme chef de la nouvelle Église. Il y avait sans doute de l'ambition chez Formose et peut-être avait-il éclairé Boris sur ses qualités. Plus tard, Jean VIII le jugera très sévèrement à propos de sa mission en Bulgarie et portera contre lui les sentences les plus dures. Ceci se passa au concile romain de Sancta Maria ad Martyres (Panthéon), le 19 avril 876. Le 30 juin suivant, dans un autre concile romain, Formose fut déposé (2). Il ne retrouvera sa dignité qu'après la mort de Jean VIII, sous le règne de Marin I<sup>er</sup>.

Au moins Formose était-il familier avec les sonorités slaves. Constantin et Méthode durent parler avec lui de leur patrie, des Bulgares et des Moraves, mais ils ne le convertirent pas à la liturgie slave. Formose ordonna leurs disciples; ce fut bien la seule contribution de cet évêque au développement et au triomphe de la liturgie slave. Ces nuances dans la discipline de l'Église ne s'accordaient guère avec son caractère sans souplesse. Succédant à Étienne V, il n'aura pas une pensée pour la liturgie slave que ce pape avait interdite.

Nous connaissons maintenant les personnages qui entourent Constantin, Méthode et leurs disciples. Suivons ceux-ci dans les églises

(1) *Annales Bertiniani*, 3<sup>e</sup> partie, a. 861-882, rédigée par Hincmar, archevêque de Reims. M. G. M., *Scriptores*, I, éd. Pertz, 1826, p. 456-515, aux années 868-869.

(2) HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, IV, 1911, p. 648-650 et 1348-1349.

romaines, en commentant le texte de la *Vie de Constantin*. Les livres slaves sont d'abord déposés dans l'église Sainte-Marie appelée Phatnè, c'est-à-dire la vieille basilique de l'Esquilin fondée par Libère au iv<sup>e</sup> siècle. Depuis le vi<sup>e</sup> siècle, elle s'appelle Sainte-Marie-Majeure à la Crèche, *ad praesepe* en latin, *phatnè* en grec et *phatan* dans le texte slave. Après l'ordination des disciples, la liturgie slave fut célébrée en la basilique constantinienne de Saint-Pierre, sans doute sur l'autel même du tombeau. De Saint-Pierre on passe à l'église de Sainte-Pétronille. S'agit-il de la basilique souterraine de la voie Ardeatine, bâtie dans le cimetière même de Domitille, à la fin du iv<sup>e</sup> siècle? Le corps de Pétronille n'y était plus : à la demande de Pépin le Bref, il avait été transporté au Vatican, le 8 octobre 757, sous Paul I<sup>er</sup>. Est-ce vraiment dans cette église de cimetière que fut célébrée la liturgie slave au lendemain de celle de Saint-Pierre? Le jour suivant, la liturgie slave se développa dans l'église de Saint-André. Ceci ne nous étonne pas : c'était le saint le plus honoré par les Byzantins. Son corps était vénéré dans l'église des Apôtres à Constantinople, sanctuaire si familier à Constantin; mais il ne faut pas chercher si loin. Ce qui nous frappe dans le récit de l'hagiographe slave, c'est qu'il cite là deux titres d'églises qui, au ix<sup>e</sup> siècle, existaient précisément au Vatican et dans le voisinage immédiat de Saint-Pierre. Dans les premières années du vi<sup>e</sup> siècle, Symmaque (498-514) transforma en église Saint-André un des deux mausolées en rotonde construits près du transept sud de la basilique. L'autre, situé à l'ouest du premier, ancienne sépulture de Marie, fille de Stilicon, devint au viii<sup>e</sup> siècle l'église Sainte-Pétronille. Au ix<sup>e</sup> siècle, cette église était reliée au transept et un couloir la rattachait à l'église Saint-André (1). Le récit de la *Vie de Constantin* ne nous suggère-t-il pas que Saint-Pierre du Vatican fut le centre de la liturgie slave, au moins au début du séjour de Constantin et de Méthode à Rome. Il semble naturel de penser qu'après une célébration sur l'autel du tombeau de Pierre, on utilisa les églises contiguës de Sainte-Pétronille et de Saint-André... Enfin, la liturgie slave apparut dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, où elle revêtit un caractère de particulière solennité. C'est tout ce que nous savons de la célébration de la liturgie slave à Rome. Le groupe des disciples se perdit ensuite dans le mouvement de la grande cité où il demeura pendant toute une année.

Que devenaient les reliques de Clément dans toutes ces manifes-

(1) H. MARROU, *D. A. C. L.*, art. Rome, 1948, t. XIV, col. 2829-2832.

tations? Chose étrange, on n'en parle plus. Il faudra attendre la mort de Cyrille-Constantin pour recueillir quelque écho de l'existence de ce trésor, salué d'abord avec tant d'enthousiasme. En effet, des discussions se produisirent au sujet du lieu où l'on inhumerait le corps de Cyrille. D'après la *Translatio s. Clementis*, 12, Méthode aurait ainsi parlé au clergé romain : « Puisqu'il ne vous plaît pas d'accepter ma pauvre demande, je vous supplie de l'inhumer dans l'église du bienheureux Clément, dont le corps, découvert grâce aux grands efforts et soucis de mon frère, a été amené ici par lui. » D'après cette même *Translatio*, 11, si le clergé romain veut à tout prix conserver les restes de Cyrille, c'est surtout parce qu'il a permis à la ville et à l'Église de Rome de récupérer « le précieux trésor » des reliques de Clément.

A Rome, où a-t-on déposé les reliques de Clément? Nous ne le savons pas. Aucun document ne répond à cette question. On suppose naturellement qu'elles furent confiées à la vieille et vénérable basilique de Saint-Clément qui était peut-être née de la littérature pseudo-clémentine et de la *Passio s. Clementis*. C'est là aussi qu'on déposa le corps de Cyrille dans un tombeau à droite de l'autel. « On y peignit son image et une lumière y brilla jour et nuit à la gloire de Dieu » (fin de la *Vie de Constantin*). On n'a jamais retrouvé ce tombeau.

Dans la basilique Saint-Clément quelques fresques évoquent l'histoire des reliques; elles doivent être du <sup>x</sup>e siècle. Descendons dans le narthex : à notre gauche, voici une fresque qui porte des noms nous intéressant particulièrement : s. Clément et s. André, les archanges Michel et Gabriel. Au premier plan, deux personnages mystérieux pourraient être Cyrille et Méthode. Nous voyons, en effet, le Christ assis au centre; à ses pieds, à droite de la fresque, Cyrille en ornements liturgiques; sa physionomie d'ascète se prolonge par une barbe et l'on aperçoit sa tonsure; il porte un livre dans la main gauche. De l'autre côté de la fresque, faisant pendant à Cyrille, son frère Méthode tient un calice; sa tonsure est visible, mais il ne porte pas de barbe. Enfin, constituant le fond de la fresque, on voit s. Clément du côté de Cyrille et s. André du côté de Méthode : l'un rappelle les reliques apportées à Rome, l'autre est l'apôtre des Grecs. On a voulu voir dans cette peinture le jugement de Cyrille. Ne serait-ce pas simplement le Christ accueillant et bénissant les deux frères? Presque en face de cette fresque, une autre est sans mystère pour nous, d'autant plus qu'elle est entourée d'inscriptions : c'est le tombeau de Clément dans la mer à Cherson et le miracle de l'enfant gardé par lui d'un pèlerinage à l'autre. Suivons cette paroi de droite, passons devant la porte et nous



nous trouvons devant une fresque représentant certainement la translation du corps d'un saint évêque: revêtu du pallium, et nimbé, il est porté sur une civière. Le pape suit, encadré par deux personnages habillés de la même façon; celui de droite est nimbé; d'après l'inscription, c'est Nicolas et le cortège vient du Vatican. Le peintre a-t-il voulu représenter la translation de s. Clément? Il faudrait alors reconnaître Cyrille et Méthode dans les personnages qui accompagnent le pape; Cyrille est nimbé parce que vénéré dans la basilique. Il y aurait une confusion dans l'inscription: c'est Adrien II qui a reçu le corps de s. Clément. Serions-nous en présence d'une tradition d'après laquelle les reliques auraient été transportées solennellement de la basilique Saint-Pierre à la basilique Saint-Clément? Cette fresque reste d'autant plus mystérieuse qu'elle a subi d'importantes réparations. A l'intérieur de la basilique il y a une quinzaine de fresques dont quelques-unes sont du milieu du ix<sup>e</sup> siècle et ont été contemplées par Cyrille et Méthode. Une seule cependant intéresse notre histoire: en suivant le mur de gauche vers l'autel, nous nous trouvons en présence d'un pilastre orné de fresques: dans la partie supérieure, c'est l'intronisation de Clément par Pierre, entouré de Lin et de Clet; au-dessous, deux scènes sont inspirées de la *Passio s. Clementis*: voici d'abord l'intervention de Sisinnius pendant la célébration de la messe de Clément; sans doute faut-il reconnaître à droite Théodora et son mari Sisinnius qui sort aveugle; c'est ensuite, dans le compartiment inférieur, les serviteurs de Sisinnius devenus eux-mêmes aveugles, donc incapables d'arrêter le pontife et qui, à sa place, emportent une colonne. Ces fresques se rattachent à certaines du narthex, car on y trouve inscrit le nom de la même famille donatrice, les Beno de Raviza.

Constantin, cependant, ne pouvait avoir avec lui qu'une partie des ossements de Clément de Rome, car il est bien invraisemblable que l'évêque de Cherson, son clergé et son peuple aient laissé Constantin emporter tout le coffret des reliques. De vieilles chroniques russes font une certitude de cette supposition: en 988, lisons-nous dans la *Povest vremennykh let*, le prince Vladimir, récemment converti au christianisme, reçut « des popes de Cherson porteurs des reliques de saint Clément et de Thiva, son disciple ». Ceci se passait à Cherson (1). Dans ces reliques se trouvait la tête de s. Clément, car la *Chronique de Kiev*

(1) *Povest vremennykh let*, édition de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., version lauren-tienne de 1377, présentée par D. S. ЛІХНАТЧЕВ, Moscou-Leningrad, 1950, I, p. 80. Cette chronique peut être attribuée au XII<sup>e</sup> siècle. Nous ne savons pas de quelle légende sort ce Thiva inconnu.

nous raconte qu'en 1147, comme le prince Izjaslav II ne voulait pas recourir au patriarche de Constantinople pour la consécration du métropolite de Kiev Clément Smoljatitch, l'évêque Onufre de Tchernigov eut cette étrange pensée : « Je sais que nous devons le consacrer parce que nous avons la tête de saint Clément ; les Grecs le font avec la main de saint Jean. Ainsi fut-il décidé et les évêques consacrèrent le nouveau métropolite avec la tête de s. Clément (1). » Après 1147, on perd la trace de ces reliques de Clément de Rome (2). Ainsi s'achève cette mystérieuse histoire.

Les reliques disparurent, mais le culte de s. Clément demeura vivant chez les Slaves, aussi bien en Russie qu'en Bohême et en Moravie. Le 25 novembre, l'Église russe célèbre toujours « le saint martyr Clément, évêque de Rome » et, au milieu du xix<sup>e</sup> siècle, on a encore vu un archevêque russe consacrer à Inkerman un monastère de s. Clément de Rome. Le 25 novembre, l'Église de Bulgarie honore particulièrement le plus illustre disciple de Méthode, l'archevêque d'Ohrid Clément qui devait sans doute son nom à la dévotion de Cyrille et de Méthode pour le pontife romain et ses précieuses reliques. En Bohême, des églises de s. Clément se sont dressées dont on ne connaît pas bien l'ancienneté ; mais il est certain que le xiv<sup>e</sup> siècle y a connu un renouveau du culte de s. Clément dont la *Translatio s. Clementis* (manuscrit de Prague) et la *Légende morave* sont des témoins. Ainsi la procession des reliques, de Cherson à Rome en passant par la Moravie, a contribué à répandre le culte de s. Clément dans la plupart des pays slaves.

P. DUTHILLEUL.

(1) *Drevnerusskie letopisi*, traduction russe de V. PANOV, Academia Moscou-Leningrad 1936, p. 143-144. E. E. GOLUBINSKI, *Istorija russkoj tserkvi*, I, 1, 1901, p. 305-306.

(2) E. E. GOLUBINSKI, *op. cit.*, I, 2, 1904, p. 418.

## FRAGMENT D'UNE PASSION ANCIENNE DE SAINT SÉVÉRIEN

Pour témoigner ma respectueuse sympathie au R. P. Salaville, je voudrais lui offrir un texte inédit concernant son saint patron.

Le martyr Sévérien de Sébastée en Arménie nous est connu jusqu'à présent (1) par une Passion prémétaphrastique (BHG <sup>3</sup> 1626) publiée, en 1750, au tome III des *Acta Sanctorum* de septembre, et par la métaphrase de Syméon Logothète (BHG <sup>3</sup> 1627), imprimée, en 1864, au tome CXV de la Patrologie grecque de Migne. Ces deux textes nous présentent Sévérien comme un sénateur chrétien qui aurait exhorté les Quarante martyrs à mourir courageusement pour la foi.

Or le Testament des Quarante (BHG <sup>3</sup> 1203) et leurs Actes (BHG <sup>3</sup> 1201-1202b) ne mentionnent pas d'autre Sévérien qu'un des soldats faisant partie du groupe fameux. La remarque est d'E. Honigmann (2). Elle me suggère un rapprochement avec le cas de saint Mercure, le célèbre mégalomartyr de Césarée. Celui-ci doit être, selon toute vraisemblance, identifié à saint Curion, un des XL; honoré d'un culte particulier en Cappadoce, il a été transformé en saint du cru et pourvu d'une légende indépendante (3). De même, si je vois bien, un autre des XL, saint Sévérien, vénéré à part dans un sanctuaire de Sébastée, est devenu le héros d'un récit spécial, où il cesse d'appartenir au groupe primitif, bien qu'on lui assigne encore un rôle de mentor à l'égard des soldats arrêtés. Il s'agit donc d'un de ces martyrs parfaitement authentiques, à qui des hagiographes sans scrupule ont fini par donner une histoire tout à fait fantaisiste (4).

Une troisième Passion de saint Sévérien, malheureusement acéphale

(1) Pour désigner les textes hagiographiques, je renvoie aux numéros de la *Bibliotheca hagiographica graeca* dont je viens de publier une troisième édition, mise à jour et considérablement augmentée (Bruxelles, 1957, trois volumes formant un total d'environ 1 000 pages).

(2) *Patristic Studies* (Vatican, 1953), p. 9. Ce volume d'E. HONIGMANN porte le n° 173 dans la collection des *Studi e Testi*.

(3) Voir, dans le dernier volume des *Acta Sanctorum*, paru en 1940 et contenant un commentaire du martyrologe romain, la notice de saint Mercure, p. 545.

(4) Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles, 1921), chap. III : Les Passions épiques (p. 236-315).

(BHG<sup>3</sup> 1626a), a été signalée par le P. Delehayé, en 1926, dans les quatre premiers feuillets d'un beau manuscrit du XI<sup>e</sup> siècle, conservé alors dans l'île de Halki, en face de Constantinople (1). Le même légendier a été décrit par A. Ehrhard, au tome I<sup>er</sup> de son grand ouvrage, en 1937 (2). Comme on sait, les trois fonds de manuscrits de l'École théologique de Halki furent transportés, en 1936, au patriarcat du Phanar (3). Dans un incendie qui ravagea la bibliothèque quelques années plus tard, notre ménologe fut sérieusement endommagé. C'est apparemment la raison pour laquelle, dans son récent « Catalogue des manuscrits du Patriarcat », l'archimandrite Émilien Tsakopoulos, renonçant à l'analyser en détail, se contenta de noter qu'il était à moitié détruit et contenait des Vies de saints de plusieurs mois, la plupart amputées du commencement ou de la fin (4).

En 1954, M. André Maricq, de passage à Istanbul, eut l'obligeance de microfilmer pour moi une partie, mais non le début, du précieux codex. Un autre de mes compatriotes, M. Paul Moraux (5), a bien voulu, en 1958, me procurer un microfilm des folios 1<sup>r</sup> à 5<sup>v</sup>.

Or quel n'a pas été mon étonnement de constater que le folio 2<sup>r</sup>-2<sup>v</sup> appartient à la Passion de saint Jacques l'Intercis (BHG<sup>3</sup> 772b) et le fol. 3<sup>r</sup>-3<sup>v</sup> à celle des saints Eulampius et Eulampia (BHG<sup>3</sup> 616), tandis que les fol. 4<sup>r</sup>-5<sup>v</sup> contiennent la fin du martyre de saint Callistrate (BHG<sup>3</sup> 290z) et le commencement des Actes de Cyprien et Justine (BHG<sup>3</sup> 452b). Seul le folio 1<sup>r</sup>-1<sup>v</sup> nous a conservé un fragment de la Passion inédite de saint Sévérin. Les trois folios anciennement numérotés 2<sup>r</sup>-4<sup>v</sup>, surtout le dernier, où Delehayé et Ehrhard avaient lu un desinit tout différent des textes édités, sont-ils définitivement perdus? ou bien les aura-t-on par mégarde reliés en dehors de leur place? Pour répondre, il faudrait avoir, ou bien le loisir d'examiner le manuscrit d'un bout à l'autre, ou bien la chance d'en posséder un microfilm complet. Sans attendre que se réalise, Dieu sait quand, une de ces deux éventualités, il ne sera pas inutile de donner tout de suite une transcription du passage dont nous disposons.

(1) Codex 100 της μονής της Ἀγίας Τριάδος, du XI<sup>e</sup> siècle, décrit dans *Analecta Bollandiana*, t. XLIV (1926), p. 31-35.

(2) *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, t. I, p. 328, n° 8 et note 3. Ce tome I<sup>er</sup> d'EHRHARD forme le volume 50 des *Texte und Untersuchungen*.

(3) Cf. *Échos d'Orient*, t. XXXV (1936), p. 336, note 2.

(4) *Ὁρθοδοξία*, t. XXX (1955), p. 440. Le Catalogue paraît depuis des années par petites tranches dans les fascicules trimestriels de cette revue du Patriarcat.

(5) Je tiens à remercier encore ici ces deux jeunes savants belges pour leur grande serviabilité.



L'actuel folio 1 était déjà le premier du recueil en 1908. Les premières lignes de la colonne de gauche étaient si effacées qu'Ehrhard n'avait pas su les déchiffrer. Mieux armé sans doute et plus patient, M. Paul Moraux a réussi à m'en fournir une copie presque sans lacune. Le feu a malencontreusement dévoré une partie du texte, du côté de la reliure, si bien que, dans la première colonne du recto et la deuxième du verso, les trois quarts des lignes sont incomplètes. Il n'a pas toujours été possible de suppléer les mots manquants, bien que le contexte et l'autre Passion prémétaphrastique m'aient grandement aidé dans mes essais de reconstitution.

Le nouveau texte correspond approximativement à la moitié de l'édition des *Acta Sanctorum*, depuis la cinquième ligne du paragraphe 2 jusqu'au deuxième tiers du paragraphe 5.

Les crochets indiquent les mots ou parties de mots qu'il a fallu suppléer; quand les lacunes n'ont pu être comblées, des petits points remplacent les lettres manquantes. Les fautes d'itacisme et autres incorrections orthographiques, relativement rares d'ailleurs, ont été corrigées sans avertissement.

### Codex Constantinopol., olim Chalcensis μονῆς 100, fol. 1-1<sup>v</sup>.

[καὶ αἴτιος γέγονε (1) τοῦ θανάτου τῶν τεσσαράκοντα γενναίων στρατιωτῶν ἀναστατώσας αὐτοὺς μὴ πειθαρχῆσαι τοῖς τοῦ βασιλέως προστάγμασιν τοῦ μόνον ἄρχοντος (2), ἀλλὰ καὶ ἐτέρους πολλοὺς ὄντας ἐγκατακλείστους ἐν τῇ εἰρκτῇ προστάγματι τῆς ὑ[μετ]έρας ἐξουσίας. » Ταῦτα [ἀκούσας] ὁ δοῦξ θυμωθεὶς καὶ [βρῦξας] τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ ἐ[ξαπέστειλ]ε τοὺς ὑπηρετάς τῆς [ἐαυτοῦ μ]ανίας, κεφαλικὴν [αὐτοῖς ἀπειλη]σάμενος τιμω[ρίαν, εἰ μὴ τάχιον] παραστήσω[σιν τὸν Σευηριανόν. 'Ακ]ούσας δὲ ὁ ἄγι[ος Σευηριανός] καὶ χαρᾶς πολ[λῆς πλησθεὶς αὐ]τὸς αὐτοὺς [προέφθα]σεν μετὰ γενναίου [φρονήματος] καὶ εἰσελθὼν [ἐν τῷ πραιτω]ρίῳ ἔφη πρὸς [τὸν δοῦκα· « 'Ιδ]οὺ ὁ ζητούμε[νος πάρεμι·] τίς οὖν χρεῖα [λόγων πρὸς τ]ὸ γνωσθῆναι [τῆς ἀσεβείας] ὑμῶν τὴν ἀνοι[αν; ἤλεγξεν] γὰρ ταύτην ἡ πεῖ[ρα τῶν πρ]ώην μαρτυρησάν[των· ἡ γὰρ καθ' ἐνὸς μό[ν]ου τῶν ἀθέων φάλαξ (3) [...] ἐνὴ μήπως διαδρά[...]ω τρόπαιον νίκης [κατὰ] τῶν εἰδώλων ἄδυνα[...] δεῖξω τοὺς δουλεύον[τας...] ματαίαν τὴν ἐλπί[δα...]ον τότε δοκεῖς· πᾶ[σα γὰρ ὑμ]ῶν ἡ ἰσχὺς κατηργή[θη ὑπὸ] τοσοῦτων στρατιωτῶν (col. 2) [τοῦ Χριστοῦ. »

(1) Nous sommes au milieu des accusations portées contre Sévérien par un dénonciateur.

(2) Mot de lecture douteuse.

(3) Sic. Lire φάλαγξ.

3. Ταῦτα ἀκούσας ὁ δοῦξ καὶ μὴ φέρων αὐτοῦ τὴν παρρησίαν, μάλιστα ὅτι καὶ προπερωτήσας ἠτίμωσεν αὐτόν, βρύξας ὡς λέων τοὺς ὀδόντας (1) ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀποδυθέντα νεύροις ξηροῖς τύπτεσθαι. Ὁ δὲ ἅγιος τυπτόμενος ἔλεγεν· « Ἐπὶ τὸν νῶτόν μου ἐτέκταινον οἱ ἁμαρτωλοί, ἐμάκρυναν τὴν ἀνομίαν αὐτῶν (2). » Μετὰ δὲ τὸ ἱκανῶς καμεῖν τοὺς ὑπηρέτας, ἐκέλευσεν ὁ δοῦξ ἀρθῆναι αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ λέγει πρὸς αὐτόν· « Ἴδε, Σευηριανέ, τί σοι προσξένησεν ἡ ἄκαιρός σου θρασύτης καὶ ἡ παρρησία τοῦ Χριστοῦ σου. » Ὁ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ ἀπεκρίνατο· « Εἰ εἶχες ὀφθαλμούς, ἐδείκνυνόν σοι τί μοι προσξένησεν ἡ ἄκαιρος θρασύτης αὕτη ἥν σὺ λέγεις. Ἀλλὰ τυφλὸς εἶ καὶ τὰ προκείμενά μοι βραβεῖα ἰδεῖν οὐ δύνασαι· ὅμως καὶ τῆς ἐν Χριστῷ μου ὑπομονῆς οὐ στοχάζει, ὅτι βλέπων ἐκεῖνα μετάρσιος γίνομαι τὴν ψυχὴν· καὶ σῶμα νεκρὸν βασιανίζεις, τοῦ πνεύματος ἀποδημοῦντος πρὸς τὸν κύριον. »

4. Εἶπε δὲ ὁ Λυσίας· « Κομπάζεις, Σευηριανέ, καὶ συναρπάζεις τοὺς ἀνόητους, ἐμὲ δὲ συναρπάσαι οὐ δύνασαι· ἀλλὰ τοσοῦτόν σε αἰκισμοῖς δαπανήσω, ἕως ἂν ὁμολογήσῃς τὴν τῶν θεῶν δεσποτείαν. » Ὁ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ λέγει· « Πείραζε ὡς ἂν βούλει (3) (fol. 1<sup>v</sup>) | καὶ προσάγαγε τὰς μισαράς σου μηχανάς· μαθήσει γὰρ τοῦ Χριστοῦ μου τὴν δύναμιν· εὐρίσκονται γὰρ παντὸς ἀνδριάντος εὐτονώτερος· σὺ δὲ ἀτονήσεις ἐπινοῶν σου τὰ κολαστήρια. Ποίει οὖν ὃ βούλει· καὶ μαθήσει τῶν τοῦ Χριστοῦ στρατιωτῶν τὴν δύναμιν, ὅτι ἐν τῷ πάσχειν τῶν ἐνεργούντων εἰσὶ δυνατώτεροι. » Ὁ δοῦξ λέγει· « Ἀγνοεῖς, τρισάθλιε, ὅτι στρατιώτης ὢν ἄρχοντι διαλέγεις ἐξουσίαν ἔχοντι τοῦ σώματός σου; » Ὁ δὲ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ Σευηριανὸς λέγει· « Παρρησίαν μοι δίδωσιν ἡ εὐσέβεια τοῦ Χριστοῦ μου· τοιοῦτῳ γὰρ λατρεύω Θεῷ ὡς καὶ βασιλέων ἀσεβῶν καταφρονεῖν με πεποίηκε καὶ ἄρχοντας εἰς οὐδὲν ἡγεῖσθαι τοὺς μὴ κατὰ τὸν αὐτοῦ νόμον πολιτευομένους. Ὁνειδίζει (4) δέ μοι τὸ ἐπιτήδευμα ὅτι στρατιώτης εἰμί· μάθε καὶ τὴν ἐν Χριστῷ μου εὐγένειαν, ὃς ἀνεγέννησέ με ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι καὶ βασιλέων με ἐποίησε βασιλικώτερον καὶ ἀρχόντων δυνατώτερον. Ὅθεν νῦν ὡς ἀνδράποδί (5) σοι διαλέγομαι καὶ παντὸς αἰχμαλώτου ἀτιμωτέρον σε κρινῶ (6) διὰ τὴν κατὰ Χριστόν μου εὐγένειαν, ὃς πᾶσαν τὴν τοῦ βίου δόξαν σκύβαλα (7) καὶ κόπρον ἐδίδαξέ με ἡγεῖσθαι. Μὴ σὺ νομίσης με καταπλήσσειν διὰ τῆς περὶ σέ φαντασίας. »

(1) Cf. *Act.*, 7, 54.

(2) Cf. *Ps.* 128 (129), 3.

(3) Mots de lecture douteuse.

(4) Sic et non *ὀνειδίζεις*, comme dans les *Acta*.

(5) Sic.

(6) *Périspomène* dans le ms.

(7) Cf. *Phil.*, 3, 8.

5. Ὑπερζέσας (col. 2) | δὲ τῷ θυμῷ ὁ δοῦξ ἐκέλευσε κρεμασθέντα αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ζύλου ζέεσθαι τὰς πλευρὰς αὐτοῦ. Οἱ δὲ ὑπηρέται ὡς αἰμόβοροι θῆρες πανταχόθεν αὐτὸν περικυκλώσαντες ἀνήρτησαν αὐτὸν ἐπὶ τὸ ζύλον καὶ τὰς πλευρὰς αὐτοῦ ἔξενον εὐτόνως. Δρ[ι]μυτάτης δὲ αἰσθανόμεν[ος τῆς ἀ]λγηδόνος ὁ ἅγιος ἀνα[τείνας] τὸ ὄμμα εἰς τὸν οὐρανὸν [εἶπεν·] « Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ τῆς ἀορά[του καὶ τῆς ὄρα]τῆς κτίσεως δημ[ιουργός, ὁ] αἰχμαλωτεύσ[ας τὸν ἄδην] καὶ σκυλεύσας αὐτόν, ὁ] ἐπὶ τοῦ τιμίου [σταυροῦ θριαμ]βεύσας τὰς [ἀρχὰς καὶ τὰς ἐ]ξουσίας καὶ παραδειγματί[σας τὸν ἄρχ]οντα τοῦ αἰῶνος] τούτου (1), ὁ τ[οῖς ἀγίοις ἀπο]στόλοις δεδ[ωκώς δύναμιν] ἐξ ὕψους καὶ ἐ[ν τοῖς λυ]κοῖς ἀνεπηρε[άστους] (2) διατηρήσας, [ὁ ἐπὶ τῆς βα]βυλωνίας καμίν[ου τὴν φλόγα] χαλινώσας κα[ὶ τὰ σώματα] τῶν ἁγίων σου τρι[ῶν παιδων] εἰς δρόσον μεταβαλ[ὼν ὡς] μὴ ἄψχσθαι αὐτῶν τὸ πῦρ καὶ τὸ ἀσθ[ενές] τῆς βάτου ἀποφήν[ας τῆς φλο]γὸς δυνατώτερον, [δυνάμω]σόν με, κύριε, καὶ ἐνίσχ[υσον· σὺ] γὰρ οἶδας, Χριστέ, τῆς [ἀνθρωπί]νης φύσεως τὴν ἀσ[θένειαν], ὅτι χόρτου ξηροῦ ἀ[τελεστέ]ρα ἢ δύναμις ἡμῶν[.]

Le lecteur qui prendra la peine de comparer cette recension à celle des *Acta* s'apercevra bien vite que les différences qui les séparent sont d'ordre purement « formel » : retouches de style, menues additions ou omissions, avec de-ci de-là un développement nouveau, mais sans rien qui change le moins du monde la trame du récit ou l'ordre des questions du juge et des réponses du martyr.

La perte de la moitié du texte est donc sans importance pour l'historien. L'hagiographe, lui, regrettera de ne pouvoir, faute de connaître le commencement et la fin de la Passion mutilée, décider laquelle des deux rédactions est la plus ancienne (3); ce qui n'aurait peut-être pas été indifférent pour l'histoire de la transmission des légendes dans les ménologes prémétaphrastiques.

Bruxelles, avril 1958.

François HALKIN,  
Bollandiste.

(1) Cf. *Ioh.*, 12, 31; 14, 30; 16, 11.

(2) ἀνεπηρε[άστους].

(3) Notre manuscrit est du XI<sup>e</sup> siècle. Les deux témoins du texte publié dans les *Acta* sont sensiblement de la même époque : le Parisinus grec 1506 du X<sup>e</sup> et le Parisinus grec 1519 du XI<sup>e</sup>. Mais autre chose est l'âge des copies manuscrites, autre chose l'âge des recensions qu'elles représentent.

## APERÇU SUR L'IMPORTANCE DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LA VIE LITURGIQUE DES PREMIERS SIÈCLES CHRÉTIENS

Durant les premiers siècles, l'Ancien Testament a occupé, la chose est incontestable, une place très large, et en principe éminente, dans la vie liturgique de l'Église, place beaucoup plus large, à n'en pas douter, qu'il n'en occupe aujourd'hui dans la plupart des communautés chrétiennes, celles-ci fussent-elles orientées dans le sens vétérotestamentaire, comme il arrive présentement pour certaines (1). A quoi une telle position prédominante tient-elle, pour ce qui regarde l'antiquité?

Avant tout, à ce fait qu'à l'origine il n'y avait d'Écriture dans l'Église que ces livres de l'Ancienne Loi. Nous avons tendance spontanée et très forte à oublier cette situation, du moins les conséquences de celle-ci. Ceux de nos frères séparés qui se situent dans la ligne du protestantisme, nous y poussent, il est vrai, de leur côté (2). Ils sont si mal placés pour reconnaître ce qui est résulté de ladite situation!

Ce qui en est résulté, au vrai, c'est que pendant plusieurs décades on n'a guère lu aux synaxes des communautés chrétiennes que la seule Bible dont on disposât alors, c'est-à-dire ce que nous nommons aujourd'hui Ancien Testament. Certes, de façon commune, on lisait cette Bible suivant les Septante, par conséquent dans un texte qui manifeste l'évolution déjà appréciable accomplie par cette Loi Ancienne dans le sens du christianisme. Cet autre fait a son importance; il mérite lui-même une attention spéciale (3). Mais celui que nous signa-

(1) En passant, nous avons amorcé ces remarques dans un article plus général sur *Les Pères devant la Bible*, article inséré dans *Études de Critique et d'Histoire religieuses* (Bibliothèque de la Faculté catholique de Théologie de Lyon, vol. 2), Lyon, 1948, p. 25-33. Nous essayons ici de préciser les choses à ce point de vue particulier, tout en tenant compte des constatations que nous avons pu enregistrer entre-temps.

(2) L'influence des savants protestants est souvent très visible sur les travaux modernes des catholiques en matière de Canon des Écritures. La constitution de ce Canon a connu des périodes assez mouvementées, aux origines du christianisme; l'histoire ne s'en peut comprendre exactement que dans les perspectives que nous allons rappeler.

(3) Nous avons tenté de mettre la chose en relief dans une communication présentée au 2<sup>e</sup> congrès de Patristique, tenu à Oxford en 1955. Le texte révisé de cette communi-



lions à l'instant en mérite non moins. Lorsque, en effet, au cours du 1<sup>er</sup> siècle, et même durant une portion notable du 11<sup>e</sup>, les chrétiens parlent de Γραφή, chacun d'eux comprend qu'il s'agit de ce qui était la Γραφή pour les Juifs, ce qui l'avait été jusque-là pour les chrétiens, soit les livres de notre Ancien Testament.

Sans doute, au fur et à mesure que vont paraître dans l'Église chrétienne d'autres écrits qui formeront le Testament Nouveau, on aura tendance ici ou là à les lire de leur côté à la synaxe, surtout quand c'étaient des épîtres adressées par tel Apôtre bien connu, Paul en particulier, à des communautés également connues de la communauté où se faisait cette lecture. Mais c'est par relation que la pièce avait été transmise de la sorte d'une communauté à l'autre, à titre de don, par ἀγάπη, par suite de l'intérêt, en outre, que l'on portait au contenu de l'épître. Que du premier coup chacun ait reconnu (1) et partout proclamé : « Telle épître est scripturaire; c'est la Parole de Dieu, comme le sont la Loi et les Prophètes », il faudrait, pour l'admettre, qu'on ait du fait quelque preuve recevable. Or, en réalité, toute preuve manque dans ce sens; sans réaliser ce qu'eût comporté la chose, si elle avait existé, on admet cette chose comme un postulat. Le postulat n'offre guère de vraisemblance.

Encore le cas des épîtres de saint Paul est-il à bien des égards privilégié, au milieu des écrits du Nouveau Testament. Une épître, dans l'antiquité chrétienne, porte naturellement sa marque d'origine. S'y trouve en tête une suscription (2), et même, normalement, en queue,

cation a paru sous le titre : *Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante*, dans *Studia Patristica*, vol. I (*Texte und Untersuchungen* 63), Berlin, 1957, p. 307-327.

(1) Du point de vue catholique, une telle reconnaissance par un chrétien, ce dernier fût-il spécialement qualifié pour cela, n'aurait qu'une valeur très relative, à peine une valeur d'indice. Ce n'est pas un chrétien tout seul qui peut décider de ces choses, ni même un groupe de chrétiens; c'est l'Église entière; c'est elle uniquement, qui est habilitée à percevoir et à déterminer quels ouvrages sont scripturaires, parmi ceux qui s'offrent à elle. Ladite perception et proclamation ne fait point certes que l'écrit change de nature. S'il est agréé, celui-ci était inspiré depuis l'origine; il ne saurait le devenir après coup. Encore faut-il que ce caractère inspiré de l'écrit apparaisse à l'Église, pour que cet écrit puisse être rangé par elle dans la catégorie des ouvrages scripturaires. En cela précisément le rôle est décisif de la communauté prise en bloc, et très spécialement de la hiérarchie. Pour qu'il en allât d'autre sorte, il eût fallu que la Bible descendit du ciel comme volume constitué d'avance en quelque sorte, marqué d'autre part de signes susceptibles de le révéler comme tel à quiconque. Hypothèse et exigences singulièrement hardies, en désaccord manifeste avec la réalité.

(2) Nous entendons ici suscription au sens strict et originel du mot, c'est-à-dire de l'adresse qui figure en tête des épîtres de saint Paul et de celles des chrétiens après lui : « Paul, ... à l'Église de Dieu qui se trouve à Corinthe... » Une telle suscription, parce que mise ou dictée par l'auteur même de l'épître, a une tout autre portée en soi qu'un simple titre. Le titre, en effet, ne fournit pas toujours le nom de l'auteur; par lui-même il n'offre aucune garantie positive au lecteur qu'il procède de cet auteur en personne. Pour que la suscription, au contraire, pût être contestée, il faudrait qu'elle apparût un faux.

un *alia manu*, lequel constitue une sorte de signature (1). La suscription désigne et l'expéditeur de la lettre et le destinataire ou les destinataires. Il est aisé, cela étant, d'attribuer à son véritable auteur la pièce transmise, et partant de reconnaître à cette pièce une autorité considérable, bien qu'écrît de circonstance peut-être, si ladite pièce émane de Paul ou de quelque Apôtre. Quand il s'agira à l'inverse d'un évangéliste par exemple, ou des *Actes*, quelle sera la marque d'origine? Où la prendra-t-on? Dans un titre? Mais nos Évangiles ont-ils paru, munis d'un titre par l'auteur lui-même, ou bien est-ce la tradition qui a enregistré, dans un titre qu'elle a mis et conservé ainsi, le nom de cet auteur? Comment le déterminer? Et comment prouver que le titre original, s'il a existé, a été copié ensuite régulièrement dans sa teneur première, au cours des transcriptions successives? Notons d'ailleurs, du point de vue de l'autorité à reconnaître à ces écrits, que nos Évangiles ne procèdent pas tous d'Apôtres directement; Marc et Luc n'ont été que des disciples plus ou moins directs du Maître. Comment l'Église aurait-elle saisi *ab initio* que ces évangélistes-ci méritaient son audience au même titre que saint Matthieu, alors surtout que des récits concurrents pouvaient se présenter, en masse peut-être, qui de leur côté narraient des faits analogues ou enregistraient des dits du Seigneur (2)? Telle étant la situation que nous pouvons entrevoir aujourd'hui, encore le faisons-nous bien mal, il est plus que douteux que le Nouveau Testament ait été de prime abord reçu pièce à pièce comme Γραφή, au fur et à mesure que

(1) Sur cet usage, si intéressant, qu'ont pratiqué les chrétiens durant l'antiquité, on connaît les observations très remarquables qu'a recueillies D. De Bruyne à travers la correspondance de saint Augustin; voir *Revue d'histoire ecclésiastique*, 23, 1927, p. 523-526.

(2) Nous touchons ici à un point extrêmement délicat, mais qui ne saurait être esquivé. s'agissant du Canon des Écritures. Certains savants donnent l'impression d'imaginer que nos quatre évangiles canoniques auraient vu le jour tout seuls comme écrits de ce type au I<sup>er</sup> siècle; ils traitent en tout cas du problème du Canon, en faisant comme si les choses s'étaient passées de la sorte. Étant donné l'hypothèse dans laquelle ils se mettent, il leur paraît très simple que l'Église ait agréé immédiatement, voire canonisé sur-le-champ, ces quatre évangiles, cependant qu'elle aurait laissé de côté tous les autres. Ceux-ci — nous les rangeons aujourd'hui dans la catégorie des Apocryphes du Nouveau Testament — auraient été lancés à la suite, par imitation maladroite des premiers. Telle serait l'hypothèse. Il y a lieu, au contraire, d'envisager que toute une littérature de type narratif, et de même des collections de « Dits du Seigneur », ont vu le jour assez tôt dans le christianisme, collections et littérature dont nos évangiles reconnus ensuite comme canoniques ont constitué une portion privilégiée. L'Église a constaté justement qu'ils étaient privilégiés; elle les a, en conséquence, retirés de la masse; mais il n'est pas dit qu'ils aient paru avant tous autres, ni que les fabricants d'Apocryphes aient tous visé à les démarquer. Certains ont pu et dû le faire. Dans l'ensemble le processus de composition risque d'avoir été d'une grande complexité; ce qui permettrait d'apprécier d'autant mieux à sa juste valeur cette action qu'a exercée l'Esprit-Saint dans l'Église avant que celle-ci arrivât à un établissement définitif de la liste du Canon.

chaque pièce s'est vue lancée dans le commerce. Il a fallu beaucoup de temps pour cela, une action longue et persévérante de l'Église, avant que celle-ci ne reconnût, entre tous les écrits émanés d'une main chrétienne en ces décades des origines, ceux qui méritaient d'être définitivement classés à part dans un ordre spécial, pour constituer, à côté de la Γραφή des anciens jours, la Loi Nouvelle.

Il ne manque pas d'indices, certains assez probants, qui nous confirment la réalité de ce travail et sa longueur. Prenons les plus anciens écrits des Pères, ceux de Clément Romain, de saint Ignace d'Antioche; nous y verrons certes utilisés ces livres de la Loi Nouvelle. On perçoit même que leur importance est considérable aux yeux de l'auteur, primordiale à bien des égards. Les voyons-nous allégués avec emploi des formules techniques qui sont en usage pour la Bible proprement dite, ainsi *φησί, λέγει*? Nullement. Il y a utilisation sans plus, de ces documents exceptionnels, utilisation directe ou réminiscence. C'est seulement plus tard (1), chez un Justin et un Irénée, que nous trouverons une équivalence dans le mode d'utilisation de tous les livres indistinctement de nos Bibles, qu'ils soient Nouveaux ou Anciens. Il y aura alors véritable citation biblique, avec intention et volonté d'alléguer le texte au titre d'Écriture *ut sic* (2). Or c'est justement l'époque où un Justin nous donne à entendre

(1) Si nous disposions pour le II<sup>e</sup> siècle d'une série d'écrits assez fournie, chacun de ces écrits étant de son côté daté exactement, il y aurait un travail de premier ordre à entreprendre touchant la façon dont les auteurs chrétiens de cette époque ont utilisé ce qui est devenu le Nouveau Testament. Il conviendrait de rechercher, en effet, comment ces auteurs ont procédé dans l'espèce, suivant leur milieu, leur ancienneté relative, leurs réactions personnelles. Ce que nous pouvons entrevoir à ce sujet est captivant, bien loin, malgré tout, de ce que pourrait fournir une étude plus complète, au cas où notre documentation deviendrait un jour plus abondante elle-même et de meilleure qualité. Le fait, par exemple, que saint Irénée n'est guère accessible qu'en latin ou en arménien pour une portion importante de l'*Adversus haereses*, réduit considérablement la portée des indications qu'il serait susceptible d'offrir. Ainsi en va-t-il, et plus encore, pour divers apologistes, qu'on sait l'avoir précédé dans le temps.

(2) Les éditeurs modernes des Pères garnissent leurs éditions de références bibliques. Nous leur en sommes extrêmement reconnaissants, nous, patrologues; nous devrions même travailler à un repérage plus complet. Nous devrions mieux encore nous efforcer de mettre en évidence tout ce que le parler des chrétiens a conservé du langage charrié soit par le Nouveau Testament en grec (et de même en latin, syriaque, copte, etc., dans la suite), soit par les Septante. Mais le patrologue (et le bibliste lui aussi, pour sa partie) devrait avoir l'attention attirée sur un autre point également, le mode précisément d'utilisation de l'Écriture par les Pères anciens. Ce mode est extrêmement varié. Dans certains cas, il peut n'y avoir eu de leur part que réminiscence verbale : un mot est emprunté par eux au vocabulaire de l'Écriture, consciemment peut-être, inconsciemment, c'est possible; ce fait lui-même serait intéressant à fixer. Dans l'espèce, toutefois, il n'y a aucune citation, à prendre le terme de citation dans un sens strictement technique. Il n'y a même pas citation de cette sorte, chaque fois qu'on trouve à la suite chez les Pères plusieurs mots qui proviennent d'un même ouvrage scripturaire; l'auteur a pu bonnement employer ces mots, parce qu'ils allaient à son propos et exprimaient ce qu'il avait dessein de dire. Il en va différemment, lorsque cet auteur a



comment à Rome étaient lus dans le moment nos Évangiles à l'assemblée (1), donc à côté des ouvrages de l'Ancienne Loi. Même respect désormais à l'endroit de ceux-là comme de ceux-ci; emploi analogue des deux, soit dans la liturgie, soit en matière théologique.

Il s'est donc produit un changement entre-temps à cet égard. Ledit changement n'est point intervenu partout à la fois, il va sans dire, ni partout identique. Bien des années se sont écoulées sans doute jusqu'à ce que la situation se trouve un peu régularisée d'église à église. Des siècles ont même été nécessaires, avant que le problème du Canon pour les livres du Nouveau Testament fût définitivement résolu (2). Les chrétiens n'avaient pas attendu jusque-là, il est vrai, et c'est fort heureux, pour employer, suivant les communautés auxquelles ils appartenaient chacun, tels ou tels écrits de cette Loi Nouvelle. Il reste que la condition de l'antique Γραφή, pour laquelle ce genre de problèmes ne se posait plus guère que dans des cas particuliers (3), assurait à cette Γραφή ancienne une certaine éminence

pensé, en écrivant les mots qu'il écrit, au passage scripturaire comme tel d'où ils proviennent. Dans ce cas-là lui-même, il peut cependant y avoir plusieurs procédés, suivant que l'auteur veut simplement faire allusion au passage en question, ou qu'il prétend au contraire s'y référer d'une façon positive. S'il s'y réfère, il peut avoir soit l'objectif de requérir simplement l'appui de l'Écriture en général, soit cet objectif plus précis de requérir ledit appui en arguant d'une manière exacte de ce texte-là lui-même qu'il allègue, afin de bien montrer comment ce texte (et non pas un autre) fournit l'appui désiré. C'est alors que les écrivains du Nouveau Testament, lesquels ont connu et utilisé ces divers procédés, et partant ont contribué à les mettre en usage dans les milieux chrétiens, emploient ces formules : *φησὶ, λέγει*. C'est alors qu'il y a chez eux, et chez les Pères à leur suite, citation biblique *stricto sensu*. C'est là, par conséquent, que le bibliste peut espérer découvrir ce qu'était le texte scripturaire connu de l'écrivain sacré ou du Père dont il s'agit. Sans doute ceux-ci ont pu citer de mémoire; c'est même généralement ainsi qu'ils font. Mais la mémoire, surtout la mémoire auditive, était incomparablement plus développée chez les Anciens que chez nous; car eux ni ne lisaient ni n'écrivaient comme nous; ils écoutaient et entendaient, puisque, sauf exceptions rarissimes, ils lisaient et écrivaient, en prononçant à haute voix. Donc ce genre de citations que nous découvrons chez eux, bien que lancées de mémoire celles-ci, peut fournir des renseignements précieux sur le type de Bible utilisée par l'auteur en cause. La situation est assez différente, quand il s'agit d'une simple allusion, à plus forte raison quand il s'agit d'utilisation quelconque. Des modifications risquent alors d'avoir été introduites par l'auteur dans le texte scripturaire employé; modifications dont il n'y a pas lieu de tenir rigueur à cet auteur, si vraiment il ne prétendait point citer. Mais de ces modifications nous avons à admettre quant à nous la possibilité, pour éviter d'introduire dans la soi-disant Bible du Père étudié, des textes que celui-ci, à la réflexion, n'aurait aucunement reconnus comme ayant la teneur exacte qu'ils avaient en réalité dans sa Bible authentique.

(1) 1<sup>re</sup> *Apol.*, LXVII, 3; cf. LXVI, 3.

(2) Pour le principal, le groupe a été assez vite établi, mais avec des divergences, d'église à église, pour certains ouvrages. Ce qui se constate au IV<sup>e</sup> siècle et après, soit par les manuscrits bibliques du temps, soit par les listes officielles du Canon, qui nous restent de cette période. A Alexandrie, par exemple, durant l'épiscopat de saint Athanase, il y a dans la liste du plus et du moins par rapport à la liste qui sera arrêtée au concile de Trente.

(3) Il ne faut pas oublier que pour les Septante, c'est-à-dire pour l'Ancien Testament qu'a pratiqué l'Église presque en son entier durant l'antiquité chrétienne, et cela de préférence à l'hébreu, le problème du Canon n'a trouvé une solution qu'au I<sup>er</sup> siècle de notre



qui lui était acquise depuis toujours et que personne dans le catholicisme n'eût envisagé de lui contester. Aussi bien le Nouveau Testament n'a-t-il aucunement supplanté l'Ancien dans les lectures publiques (1); il est seulement venu se superposer à lui et le doubler de quelque manière. A été mise de la sorte en évidence l'harmonie de ces deux Testaments, laquelle en viendra finalement à se manifester de telle sorte que les deux apparaîtront aux chrétiens non seulement comme la Γραφή au sens complet du mot, mais comme le *Livre*, l'unique Livre, la *Bible*, alors qu'au début, et pour un temps plus ou moins long suivant les églises, la Bible était restée ce qu'elle est et demeure pour les Juifs jusqu'aujourd'hui.

Cela, dans les communautés d'obédience orthodoxe. Ailleurs, chez les hérétiques, il en allait parfois d'autre sorte, chez les Marcionites tout particulièrement. Nous savons ce qu'a été l'attaque de Marcion contre le Testament Ancien, quelle virulence elle a connue, quelles secousses s'en sont suivies dans la Grande Église. Ces secousses produisirent en fin de compte un effet heureux, dont bénéficia ce Testament Ancien. Celui-ci parut d'autant plus précieux aux membres de la Grande Église que l'hérésie avait prétendu les en priver. Ils en avaient eu besoin jusqu'alors, tant pour justifier à leurs yeux la doctrine chrétienne par les prophéties, que pour défendre cette même doctrine à l'aide desdites prophéties en face des païens, et plus particulièrement encore contre les entreprises des Juifs (2). Le Maître en personne leur avait justement donné l'exemple d'alléguer Loi et Prophètes contre ces Juifs, tout de même que pour justifier

ère. Encore la solution n'a-t-elle pas été toujours la même dans les diverses portions du monde connu. On pourrait même se demander si c'est dans les milieux juifs que la solution est alors intervenue et directement, si elle n'aurait pas, à l'inverse, été provoquée dans une certaine mesure, ou du moins hâtée, par le fait que les chrétiens ont à ce moment-là employé les Septante pour leur propre usage et d'une façon commune. Les chrétiens eux-mêmes ne seraient-ils pour rien, en effet, dans la solution?

(1) Durant les premiers siècles, s'entend. Notre missel romain actuel comporte, au contraire, nombre de messes où une épître s'est substituée à la lecture des Prophètes. M. Chavasse pourrait nous dire, en étudiant nos vieux livres liturgiques, comment la substitution s'est produite. Le texte allégué plus haut de saint Justin montre bien toutefois que cette substitution n'intervenait pas à Rome vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle.

(2) Le grand argument que manient les Apologues et en face des païens et contre les Juifs est l'argument prophétique. Autrement dit, ils font sans arrêt état de l'Ancien Testament pour prouver le bien-fondé de ce qu'ont enseigné les apôtres et Notre-Seigneur. Un tel argument, à l'époque, frappait tous les lecteurs, et non pas, ainsi que nous imaginerions, les seuls Juifs. La chose s'explique par l'état des esprits à ce moment-là. Des oracles de toute espèce sont en vogue, des révélations, une fausse mystique. D'où l'emploi qu'ont fait juifs d'abord et chrétiens ensuite, de la Sibylle pour justifier soi-disant leurs doctrines respectives; d'où les remaniements qu'ont subis au cours de ces siècles nos Livres sibyllins d'aujourd'hui. Contrairement à ce que nous envisagerions, les miracles de l'Évangile impressionnaient peu, à l'inverse. Sans doute paraissaient-ils assez anodins, comparés à toutes ces merveilles

ses propres assertions en général (1). Les Apôtres avaient continué dans la même ligne, et les disciples des Apôtres à leur suite (2). C'était un vieil héritage que l'on conservait pieusement, que la pratique, également ancienne, des *Testimonia* (3), rendait d'utilisation encore plus fréquente et pour ainsi dire journalière. L'opposition du Marcionisme à cet égard ne fit que surexciter la verve des polémistes orthodoxes et leur attachement à ces procédés. Il n'est que de lire saint Irénée pour s'en rendre compte. Ainsi, à l'heure même où la Loi Nouvelle prenait officiellement sa place comme lecture en quelque sorte habituelle dans les assemblées liturgiques, le sursaut du Marcionisme venait interdire strictement qu'il se produisît la moindre concurrence entre les deux Testaments. Tant s'en faut, de fait, qu'une concurrence se soit établie alors; il y a eu, à l'inverse, concours des deux; non pas seulement conjonction (4), et action réciproque, mais coordination. L'Ancien Testament épaulait le Nouveau, tandis que le Nouveau expliquait l'Ancien et en rendait compte. Tous deux y gagnaient ensemble. Ils allaient ainsi marcher de pair dans l'Église, ce qui rendait comme impossible tout recul véritable de l'Ancien par rapport au Nouveau.

Cette situation de la Loi Ancienne, une fois consolidée de la sorte par les éclats de l'hérésie au <sup>II</sup><sup>e</sup> siècle, devait assurer à cette Loi une

que la crédulité attribuait aux dieux du paganisme et qui encombraient la fable antique. Quoi qu'il en soit des motifs qui l'expliquent, le fait est patent : les chrétiens avaient constamment recours au Testament Ancien pour appuyer et justifier le Nouveau. Or la justification leur paraissait irrécusable, bien qu'elle fût écartée brutalement par les Marcionites parce qu'inadmissible, puisque, selon ces derniers, les deux Testaments provenaient chacun d'un Dieu différent.

(1) Nos évangiles en fournissent des preuves multiples; ils notent tout particulièrement le fait en ce qui concerne la Passion et la Résurrection; ils enregistrent même l'impression produite sur les disciples par cette façon d'argumenter (cf. en particulier *Lc.*, 24, 25-27 et 32).

(2) La chose est signalée dans les *Actes*; elle se révèle dans les épîtres de Paul, de Pierre. Le premier va jusqu'à reprendre aux rabbins certains procédés d'argumentation de cette espèce, qui étaient en usage chez eux.

(3) Il s'en trouve des exemples caractéristiques dans l'*Épître aux Hébreux* notamment. De plus en plus on envisagerait que la pratique peut remonter aux Juifs eux-mêmes.

(4) Il y aurait eu simple conjonction, si le Nouveau Testament était venu constituer un livre nouveau à côté de l'Ancien. Tel n'est point le cas. Certes les deux n'ont jamais été réunis ensemble, au cours de l'antiquité, dans un manuscrit unique, ainsi qu'il en va pour nos Bibles modernes; mais cela provient d'une impossibilité matérielle. Le procédé du rouleau ne comportait pas un développement de semblable dimension; pas davantage celui du codex, lequel fut si tôt, nous le savons désormais, accrédité dans le christianisme pour la copie des textes scripturaires. Il est d'autant plus remarquable que, livres et rouleaux demeurant séparés, dans lesquels nos ancêtres trouvaient Ancien Testament d'une part et Nouveau de l'autre, la pratique n'ait nui en rien à ce sentiment, que tous avaient dans l'orthodoxie, de posséder un tout unique dans les deux. Il fallait que le principe d'une telle unité leur vînt de haut pour qu'ils n'aient pas bronché devant lui. De fait, le principe leur venait de Notre-Seigneur en personne.

place confortable dans la liturgie des âges subséquents. La coutume est reine, en effet, dans le domaine liturgique, encore que l'esprit novateur vienne la contrecarrer, par moments surtout, et imposer de nouvelles habitudes. Dans l'espèce la pratique de lire la Loi Ancienne à la synaxe devait se cristalliser, au cours de l'âge patristique, en une sorte de règle. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir ce qui subsiste en fait d'homélies chez les Pères. Les homélistes, c'est évident pour ce temps-là, commentent très volontiers les livres de l'Ancien Testament, plus couramment même, semble-t-il, et plus abondamment que ceux du Nouveau, au III<sup>e</sup> siècle, si l'on en peut juger par Origène. Ce qui signifierait que pour ces homélistes l'antique *Γραφή* aurait conservé quelque chose de sa position d'autrefois, position d'une certaine manière privilégiée. Un Origène, pour son compte, n'y pouvait trouver aucune difficulté, mais pas davantage plus tard, sans doute, un exégète de l'espèce dite d'Antioche. L'allégorie, la typologie étaient là, à portée de leurs mains, toutes prêtes à offrir leurs services à ces gens, que le sens historique n'embarrassait guère, puisqu'ils ne l'avaient point (1). Elles leur permettaient de déployer devant leurs auditeurs éblouis (2) des richesses insoupçonnées d'eux et toujours nouvelles, d'utiliser, même pour la formation pratique des chrétiens, les vieux récits d'autrefois, aussi allégrement, en bien des cas, que les préceptes de Notre-Seigneur lui-même et de ses Apôtres. Parfois même, elles leur offraient, pour ce faire, plus de facilités encore; ils trouvaient davantage d'aisance à manier ces textes-là que ceux-ci, parce que la matière en était précisément plus malléable sous leurs doigts, qu'elle leur permettait d'indéfinies variations et applications (3). Ainsi, même à Antioche, verra-t-on

(1) Nous sommes loin de vouloir dire par là qu'ils n'avaient aucunement le sens de la continuité du plan divin relatif aux humains, ni donc qu'ils n'avaient point un certain sens de l'histoire; mais ce que nous appelons sens historique est autre chose, ce sens qui nous permet à nous, modernes, de distinguer les époques, de saisir l'évolution de l'humanité à travers les âges. Les Anciens étaient comme nos enfants, à cet égard, fort démunis. D'où vient que la typologie et l'allégorie ont fait florès alors, plus comme succédané, d'ailleurs, de ce sens historique qui était absent, que pour ce qu'elles sont susceptibles d'apporter de valable à la doctrine chrétienne et à l'exégèse. Nous nous sommes expliqué sur ce point dans l'article plus haut allégué des *Études de Critique et d'Histoire religieuses*.

(2) Rappelons seulement le cas, celui-ci éminemment suggestif, d'Augustin, auditeur de saint Ambroise à Milan. Le rhéteur africain était de prime abord allé au prône pour se procurer la satisfaction d'entendre un orateur en vue; bientôt il fut subjugué et retenu par l'allégoriste de grand style qu'était l'évêque.

(3) Ce que voudrait retrouver H. Thyen dans l'homilétique juive elle-même (cf. *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen, 1955). Il est incontestable que ce sont les facilités de cette espèce fournies par l'allégorie dans l'ordre pratique qui expliquent pour une bonne part que les Pères Latins aient utilisé ce genre d'exégèse autant qu'on voit chez eux, et qu'ils l'aient préféré en réalité à tout autre type. C'est aussi pourquoi ils ont



l'homéliste se porter de préférence vers les livres de l'Ancien Testament pour les commenter, un Diodore de Tarse, par exemple, peut-être même un Théodore de Mopsueste (1). Chrysostome, qui a commenté devant le peuple chrétien presque tout ce qu'il tenait dans son milieu pour Testament Nouveau (2), ferait plutôt figure d'exception dans ce milieu, soit que la liturgie, par accident, l'y ait porté, soit qu'il ait personnellement orienté la liturgie dans ce sens (3).

De tels faits sont particulièrement significatifs, car ils montrent à quelle profondeur était enracinée, au iv<sup>e</sup> siècle encore et au v<sup>e</sup>, la Γραφή de jadis dans la vie liturgique de l'Église chrétienne. Le cas d'Origène le révélait pour le iii<sup>e</sup>; mais il pourrait paraître spécial, vu l'homme et son milieu (4); il pourrait surtout paraître dépassé,

commenté d'ordinaire l'Ancien Testament beaucoup plus que le Nouveau. Les usages liturgiques ne leur imposaient pas la chose d'une manière stricte, puisque, la liturgie sur ce point, ils la faisaient et constituaient; ils pouvaient, du moins, en bien des cas, choisir à leur convenance l'ouvrage scripturaire qu'ils commenteraient. S'ils se sont portés du côté qu'ils ont fait, c'est donc bien qu'ils l'ont voulu. Or ils avaient par-dessus tout le sens des choses pratiques, très peu, en général, celui de la spéculation. Ils ont donc suivi Origène, car ils l'ont suivi et imité beaucoup, à d'autres fins que celles de l'alexandrin. Lui savait allier pratique et spéculation; eux, bien plus mal, encore qu'il y ait eu des exceptions, dont la plus notable est celle de saint Augustin.

(1) Le fait résulte de la liste qui nous arrive des commentaires laissés par ces deux exégètes. Pour Diodore l'énumération paraît démonstrative. Pour Théodore il est moins facile d'en juger, tels étant les ragots qui ont couru sur le personnage. Il est certain, malgré tout, que l'évêque de Mopsueste ne craignait aucunement d'expliquer l'Ancienne Loi. Subsistent même l'ensemble de ses commentaires sur les petits prophètes, avec des portions du fameux commentaire sur les Psaumes. Il s'y montre, tel Augustin, incomparablement plus soucieux des Septante que de l'hébreu. Il n'avait pas fait la découverte de l'*hebraica veritas*; en cela, fort éloigné de saint Jérôme, lequel allégorise cependant bien plus que lui, en dépit de cette découverte.

(2) Sont restés en dehors, semble-t-il, *Marc*, la *Ia Petri*, la *Ia Joannis* et *Jacques* (le reste des Épîtres catholiques ne figurait pas, en ce temps-là, au Canon, à Antioche, non plus que l'*Apocalypse*, estime-t-on). C'est vraiment peu. Il n'est aucun exégète de l'antiquité pour lequel nous fassions aujourd'hui une constatation semblable. Or cet exégète était homéliste avant tout, sinon uniquement. Il est vrai que Chrysostome homéliste n'hésitait pas plus que ses congénères à choisir un livre de l'Ancien Testament pour le commenter devant le peuple chrétien; il n'y éprouvait aucune gêne.

(3) Pourquoi saint Jean Chrysostome homéliste a-t-il expliqué le Nouveau Testament en telle abondance et avec une sorte de prédilection? Ce serait un problème à étudier. Il se peut que la liturgie l'y ait incité, quand il résidait à Antioche; ainsi pour les *Actes des Apôtres*, qui normalement étaient lus à la synaxe dans la ville durant la période qui va de Pâques à la Pentecôte. A Constantinople y avait-il dès l'épiscopat de Jean des traditions liturgiques aussi fermes? C'est assez douteux; l'évêque devait être plus libre qu'à Antioche du choix du livre qui allait servir de base à ses homélies. C'est en tout cas choix personnel, on ne saurait avoir d'hésitation à ce sujet, si l'homéliste a commenté saint Paul d'un bout à l'autre, et avec la ferveur qu'il y a mise. A noter cependant que Théodore de Mopsueste et Théodore ont eux aussi expliqué en entier l'Apôtre; peut-être même Diodore l'avait-il fait avant eux de son côté. Bien qu'il s'agisse ici de commentaires savants, la rencontre est assez curieuse pour donner à penser qu'en milieu antiochien on était volontiers enclin à un tel commentaire. Serait-ce du fait de la liturgie locale?

(4) En milieu alexandrin, les homélistes et exégètes étaient assez attirés vers l'Ancien Testament, parce qu'ils y trouvaient plus d'occasions de développer un penchant naturel



avec le temps qui s'était écoulé. La pratique des grands exégètes d'Antioche, au tournant du iv<sup>e</sup> siècle, ne permet pas de l'envisager. Ce n'est pas la pratique, d'autre part, des Hilaire, des Ambroise, des Jérôme, des Augustin, qui y contredirait si peu que ce fût; ils prendraient place, quant à eux, dans le sillage d'Origène, on le sait (1); ils contribueront à fixer la patristique latine dans cette ligne jusqu'à son terme (2).

Phénomène parallèle à celui que nous venons de voir, phénomène qui a la même signification : dans l'Église ancienne, Moïse, les prophètes, les grands personnages de l'Ancien Testament sont honorés d'une manière toute particulière (3). Pas de fête, c'est clair, aux origines, pour célébrer la grandeur de tels personnages. La chose se produira assez tôt malgré tout pour quelques-uns, une fois que le culte

à l'allégorie (encore qu'il y ait eu une tradition de littéralisme en Égypte, et même de littéralisme exagéré, il ne faudrait pas l'oublier; témoins les millénaristes auxquels s'est heurté Denys d'Alexandrie, les anthropomorphites qui se trouveront sur le chemin de Théophile et de Cyrille d'Alexandrie, sans compter Origène lui-même, qui est plus littéraliste que d'aucuns n'ont voulu prétendre, le R. P. de Lubac l'a bien montré, Origène qui s'est mutilé de surcroît par fausse application du littéralisme). Ne pourrait-on se demander si d'autres causes ne sont pas intervenues pour orienter nombre d'Alexandrins de ce côté, savoir l'influence considérable, et souvent pernicieuse pour les chrétiens, exercée par le judaïsme en Égypte, le crédit extraordinaire qu'y connaissaient les Septante? Peut-être ce fait expliquerait-il que, encore au v<sup>e</sup> siècle, saint Cyrille d'Alexandrie, grand adversaire de l'influence juive, ait consacré de très gros volumes, les premiers en date dans son œuvre, croyons-nous, à traiter de la Loi ancienne pour la rapprocher au maximum de la doctrine et de la spiritualité des chrétiens?

(1) Même saint Jérôme, que nous adjoignons au groupe sans hésiter. A la suite de ses démêlés concernant Origène, Jérôme aurait normalement dû abandonner celui-ci en exégèse, et plus encore du fait de sa propre découverte de l'*hebraica veritas*. Cette dernière, en effet, bien que provoquée immédiatement par la lecture et l'étude des *Hexaples*, de soi, rapprochait son auteur des exégètes du type littéraliste. Mais, parce que ceux-ci, à Antioche, étaient d'un autre bord que lui (faction de Méléce et non point de Paulin), pour cet autre motif, peut-être, que malheureusement ils s'intéressaient peu aux travaux personnels de Jérôme et à sa découverte, l'exégète latin les a boudés; il est demeuré, même alors, fidèle à ses amours d'antan pour l'allégorie, quoi qu'en aient dit certains historiens; ils auraient sans doute remarqué la chose, bien qu'elle se dissimule un peu, s'ils y avaient regardé de plus près.

(2) Saint Grégoire le Grand se rangera très nettement dans la lignée lui-même, préludant à cette action de l'allégorisme en général, d'Origène en particulier (à la faveur des traductions de saint Jérôme et de Rufin), qui s'exercera sur le moyen âge, sur saint Bernard notamment. Il est peu de Latins, au temps de la patristique, qui soient entrés dans un autre courant; les plus notables sont peut-être Julien d'Éclane, parmi les Pélagiens, et plus tard Junilus. Par eux, il est vrai, l'exégèse de Théodore de Mopsueste prendra pied en Occident; elle se répandra assez dans divers milieux pour y laisser des traces, non pas très importantes, fort remarquables malgré tout (en même temps que des ouvrages de tendance nettement pélagienne s'y incrusteront, sous le couvert, plus d'une fois, de l'autorité de saint Jérôme ou de saint Augustin). Le mouvement qui, dans nos pays, a été (plus ou moins longtemps, suivant les lieux) favorable aux Trois-Chapitres, mouvement qui était opposé par conséquent à la politique de Pélagie 1<sup>er</sup> seconde manière et de ses successeurs, a pu, de son côté, contribuer à une telle survivance et diffusion.

(3) Dans quelle mesure ce phénomène serait-il en relation avec l'intérêt spécial que les milieux juifs hellénistiques ont manifesté à plusieurs de ces mêmes personnages (cf. H. Thyen, *op. cit.*, p. 76-77), il ne serait pas inutile sans doute de se le demander.

officiel des martyrs aura été implanté. Les Macchabées en bénéficieront, par exemple, en Cappadoce, à Antioche (1), bien avant que la Vierge Marie en bénéficie elle-même (2). Saint Jean-Baptiste de son côté passera volontiers avant elle, non seulement parce que considéré comme martyr, mais parce qu'apparaissant plus qu'elle à la frontière des deux Testaments sans doute. Cependant, un Grégoire de Nysse avait écrit tout un ouvrage sur la *Vie de Moïse*, pour y présenter un modèle de la perfection; il n'aurait aucunement songé à faire quelque chose d'analogue pour la Mère de Dieu. Et si saint Ambroise, par une exception bien digne d'être notée, accorde à celle-ci une place remarquable dans son *De virginibus ad Marcellinam* (3), à côté, d'ailleurs, d'autres vierges célèbres, il innovait justement, non point tout à fait par rapport à un saint Athanase peut-être (4), certainement par rapport à un Méthode (5).

Quelle surprise, en effet, pour beaucoup de nos contemporains, quand ils ne connaissent pas l'évolution de la liturgie ancienne, de constater combien la Vierge Marie est traitée chichement par Méthode en son *Banquet*, alors que tant de femmes de l'Ancien Testament figurent à ses côtés dans cet ouvrage (6), que Thècle y mène le chœur des vierges, qu'elle y reçoit le prix pour l'habileté de ses discours, mais sans doute aussi à cause de l'excellence de sa vertu! L'histoire du développement du culte des saints dans l'Église explique pour une bonne part, c'est certain, un tel état des choses (7); mais ce déve-

(1) Des panégyriques des saints Macchabées figurent dans l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome.

(2) Ce n'est qu'au <sup>vi</sup> siècle qu'apparaissent les premières attestations, vraiment probantes, concernant quelque fête de Notre-Dame. Ainsi, à Constantinople, durant le cours espace de temps que Nestorius a été officiellement en fonction. Fête célébrée par lui-même, et qui donna lieu à une passe d'armes entre Eusèbe de Dorylée et lui. — Pour le détail sur le culte marial en Orient, voir l'article très nourri du R. P. Salaville en personne, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, in *Maria*. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir, t. I, Paris, 1949, p. 247-326.

(3) *Lib.* II, II, 6-III, 19; cf. notre article, *Un portrait de la Sainte Vierge par saint Ambroise*, dans *La Vie Spirituelle*, mai 1954, p. 477-489. — Immédiatement à la suite de la Mère du Sauveur, saint Ambroise, pour donner aux vierges d'autres modèles à imiter, traite de saintes martyres, dont Thècle (*op. cit.*, III, 19 sq.).

(4) Notre conviction reste entière que l'opuscule mutilé, découvert en copte par Mgr L. Th. Lefort et publié par lui dans *Le Muséon*, 42, 1939, p. 197-275, remonte comme origine à l'évêque d'Alexandrie personnellement, puisqu'il a été utilisé (en grec, c'est peu douteux; non pas en copte, il va sans dire) par saint Ambroise précisément, dans le portrait ci-dessus allégué du *De virginibus ad Marcellinam*. Cf. ce que nous écrivions déjà à ce sujet dans *Marie à travers la Patristique*, in *Maria*, *op. cit.*, p. 87.

(5) Plusieurs patrologues continuent à l'appeler Méthode d'Olympe. Il y a un nombre d'années, Mgr Diekamp a montré que cette appellation était loin de convenir au personnage; celui-ci dans le fait a dû être évêque en Macédoine.

(6) Voir pour cela le chœur final des vierges, lequel intervient avant l'achèvement du Logos XI.

(7) Ceux que nous appelons « les confesseurs » n'ont été l'objet d'un culte dans l'Église

loppement, à son tour, n'implique-t-il pas, à titre d'élément, cette estime singulière que nous venons de voir, estime dont ont joui aux regards des premiers chrétiens les grands personnages de l'Ancienne Loi? Or cette estime leur est venue en droite ligne, ce n'est pas davantage contestable, du fait que cette Loi Ancienne était elle-même en particulier honneur et qu'elle était expliquée couramment au peuple fidèle comme une anticipation, et une sorte de décalque, tout à la fois, de la vie à réaliser dans le christianisme pour atteindre à la perfection.

\*  
\* \*  
\* \*

Ces considérations ne visent point à traiter le sujet au complet; elles auraient plutôt comme objectif de suggérer différentes études de détail, lesquelles manifesteraient ce qu'il en est exactement et rechercheraient quelles répercussions ont pu avoir ces faits dans les domaines les plus divers. Si cet aperçu a malgré tout quelque valeur à ce titre d'aperçu, que le R. P. Salaville veuille en agréer l'hommage au nom de la Faculté de théologie de Lyon, à raison de l'œuvre scientifique qu'il a accomplie, notamment dans cet ordre de la liturgie ancienne. L'hommage lui est dû non seulement pour la qualité de l'œuvre, mais par suite de l'estime en laquelle il a bien voulu nous tenir, des services qu'il a personnellement acceptés de nous rendre dans une période spécialement délicate, alors que le R. P. Jugie, titulaire de notre chaire de théologie orientale, se trouvait séparé de nous et incapable, du fait de la guerre, d'assurer ses cours réguliers. Puisse l'aimable suppléant, qui de façon si obligeante est venu alors à notre secours, poursuivre longtemps cette œuvre de liaison et de charité qui est son charisme, auprès de nos frères orthodoxes! Puisse-t-il trouver en nombre dans son institut des confrères qui s'appliquent à la même tâche, et que jamais il ne les en voie détournés par les événements et les hommes, au péril de la cause de l'Église qui est notre cause à tous!

G. JOUASSARD.

qu'une fois bien établi le culte des martyrs. Il s'est produit alors une sorte de comparaison et d'assimilation entre ascètes et martyrs. Par cette voie les vierges ont eu accès à l'honneur d'être fêtées par les communautés; partant Notre-Dame de son côté. Cette dernière verra dès lors son culte s'implanter; bientôt ce culte resplendira de plus en plus, au fur à mesure que les siècles passeront. Au temps de Méthode, on était loin d'une telle situation. De là, ce fait que chez lui Marie n'est qu'une vierge entre les autres, que Thècle est, au contraire, en évidence parce que martyre, qu'avec les vierges chrétiennes figurent dans l'éloge final toute sorte de personnages de l'Ancien Testament, même des hommes : Abel, Joseph. Il suffit qu'ils se soient signalés par leur chasteté et qu'ils relèvent d'autre part du régime ancien, pour avoir droit à une place entre les modèles d'ascétisme qu'ont à imiter les chrétiens.

## LE RITUEL DE LA PROSCOMIDIE ET LE MÉTROPOLITE DE CRÈTE ÉLIE

Il nous est parvenu sous le titre assez généralisé de *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυσταγωγικὴ* (1) un commentaire liturgique qui a fait long feu parmi le clergé des différentes confessions orthodoxes jusque dans l'époque moderne. Le noyau primitif, mis, pense-t-on (2), en circulation par le patriarche de Constantinople Germain I<sup>er</sup> (715-730), fut au cours des âges fortement interpolé et dilaté au point de présenter dans ses multiples recensions assez de divergences pour pouvoir être passé sous le nom de plusieurs auteurs. La tradition manuscrite l'a en effet attribué assez tôt simultanément à saint Cyrille, avec quelque fréquence à saint Germain lui-même, mais avec une insistance particulière à saint Basile (3). Quoique saint Basile et saint Cyrille n'aient assurément qu'y voir (4), bien que la paternité de saint Germain soit également suspecte à quelques-uns (5), il reste qu'au xiii<sup>e</sup> siècle ces grands noms

(1) Le travail et l'édition de base, auxquels recourent toujours les historiens de la liturgie, sont encore ceux de F. E. BRIGHTMAN, *Notes and Studies. The Historia Mystagogica and other greek commentaries on the Byzantine Liturgy*, dans *The Journal of theological Studies*, IX, 1908, 248-267 et 387-397.

(2) C'est la thèse que défend avec vigueur N. BORGIA, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca Constantinopolitano e la versione latina di Anastasio bibliotecario*, Grottaferrata, 1912. On trouve dans cet ouvrage l'édition du texte grec d'après une recension estimée plus ancienne, susceptible dès lors d'avoir reçu moins de retouches; la version latine d'Anastase († 879), mise en face du grec, apparaît nettement plus interpolée. Une étude critique, portant sur l'ensemble des témoins, manque encore.

(3) Sur 37 manuscrits recensés par N. BORGIA (*op. cit.*, p. 2), 5 l'attribuent à saint Germain, 3 à Cyrille de Jérusalem, 24 à saint Basile; 5 n'ont pas ou n'ont plus de nom d'auteur. Voir aussi le relevé antérieur de F. BRIGHTMANN, *loc. cit.*, p. 251-254, aux proportions quasi identiques; inventaire moins complet dans J.-B. PITRA, *Iuris ecclesiastici graeci historia et monumenta*, II, Paris, 1868, p. 297.

(4) Il n'est plus personne qui le conteste. Il est piquant de voir l'auteur du mémoire que nous publions n'émettre de doute qu'au sujet de la paternité de saint Germain, la seule qui paraisse en quelque mesure défendable.

(5) Plusieurs, trompés par des interpolations qui dénotaient un état d'évolution plus récent, ont en effet attribué ce commentaire liturgique au patriarche de Constantinople Germain II (1222-1240); au nombre de ces savants se trouvent Allatius, Gretser et Oudin. L'utilisation qu'en fait notre document, certainement antérieur à 1150, ruinerait cette thèse si elle ne l'avait déjà pas été par la découverte de la traduction qu'en fit, lors de sa légation à Byzance en 869-70, Anastase le bibliothécaire. Voir à ce sujet S. PÉTRIDÈS, *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, X, 1905, p. 4-7. A noter toutefois, selon ce



servaient de caution à plusieurs états du texte entre lesquels des esprits plus avertis voulurent voir des oppositions.

L'un d'entre eux, un simple prêtre du ministère, s'ouvrit pour la paix de sa conscience au métropolite de Crète Élie, qui alors résidait (1) au siège même du patriarcat, dont il pouvait, à Sainte-Sophie, contrôler les usages. Le rituel dont se servait le consultant marquait un désaccord notable avec les formulaires anciens. Des clercs querelleurs ou envieux le soulignaient autour de lui. Le desservant, ainsi harcelé, en conçut un vif émoi qui se trahit dans le ton grave et pressant, dans la précision et la minutie avec lesquels il expose son cas. La pensée de l'enfer (2), sanction possible de sa négligence, aiguillonne son scrupule qui se tourne et se retourne dans un questionnaire dont la prolixité contraste avec la concision de la réponse.

Question et réponse forment un ensemble qui nous est parvenu séparément, mais dont la nature n'a pas été reconnue. Signalé et partiellement édité d'après une copie tardive, le petit dossier qu'elles constituent se rattache à l'une de ces affaires mineures que d'autres, plus retentissantes comme celle du *Pater major me est*, ont éclipsée, mais qui impressionna suffisamment l'opinion publique pour que le synode patriarcal s'en soit saisi.

Mon dessein ici est d'offrir ce texte, où se marque le culte attentif que ressentait le desservant de province pour la tradition liturgique de la capitale, au jubilaire qui y trouvera, avec une figure connue (3), l'ambiance de ses premières et plus belles études, celles qui lui ont valu dans le domaine de la liturgie byzantine une maîtrise incontestée. J'éditerai donc essentiellement le questionnaire et la réponse en les accompagnant d'une traduction française et d'une discrète annotation. Mais la présentation de ces nouveaux documents laisserait à désirer si je ne saisisais pas l'occasion qu'ils offrent de préciser d'abord la chronologie, toujours flottante, d'Élie de Crète, tout en me réservant d'examiner dans un prochain article (4) le rituel de la proskomidie ou

dernier savant, qu'Anastase n'aurait traduit qu'un résumé du texte authentique attribuable à saint Germain. Quant à l'assignation de l'ouvrage à ce patriarche, Anastase use de curieuses réticences : *ut fertur, ut Graeci ferunt!*

(1) Voir ci-dessous l. 266, 300/01 l'affirmation expresse d'Élie lui-même.

(2) L. 134 : μήπως... κολάζωμαι αλωνίως.

(3) Celle du métropolite de Crète Élie dont il va être question, et auquel le vénéré jubilaire a consacré jadis une étude circonstanciée. Cf. Dictionnaire de Théologie Catholique, IV, 1912, 2331-2333.

(4) Cette partie a pris en effet, en cours de rédaction, de telles proportions que je dois renoncer à l'inclure dans le présent travail. Elle paraîtra dans le tome suivant de cette Revue sous le titre : *Le Rituel de la Proskomidie dans l'Église byzantine aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.*, et béné-

Offertoire, tel que le pratiqua le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle au milieu de remous qui semblent avoir été profonds.

### 1. *Le métropolitain de Crète Élie.*

Le peu que l'on sache sur ce prélat dont l'œuvre théologique et canonique a étonné les meilleurs juges est dans toutes les encyclopédies (1). Mais ces notices, qui se répètent depuis celle de J. Loewenklau (1571), soulèvent deux problèmes que nos textes permettent d'examiner dans une lumière nouvelle. Le premier intéresse l'époque et la durée de l'épiscopat crétois de notre auteur, le second pose la question de son identité avec un autre nom honorable de la littérature byzantine, Élie l'ecdicos.

#### a) *Élie métropolitain de Crète vers 1120.*

La chronologie de cet épiscopat est longtemps restée incertaine à telle enseigne que J. Sajdak pouvait encore écrire en tête de la meilleure étude qui ait été consacrée à l'écrivain : *Qua aetate Elias ille vixerit adhuc sub iudice lis est* (2). Ne l'a-t-on pas fait vivre aux époques les plus diverses : au <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, en le confondant avec un homonyme présent au second concile de Nicée (787), au début du <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, en 823, en supposant que l'exil dont Élie se dit victime ne pouvait avoir eu pour cause que la conquête de l'île par les arabes; au milieu du <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, en raison de l'usage qu'Euthyme Zigabène aurait fait de ses écrits; enfin, au juger, sans raison précise, peu avant ou après l'an 1100!

Un examen plus attentif de l'œuvre d'Élie de Crète a permis d'écarter définitivement les trois premières hypothèses. En effet on y a trouvé une mention explicite du tome d'union de 920 (3); Basile le Petit, métropolitain de Césarée, encore attesté en avril 956 (4), y est donné comme ayant commenté précédemment saint Grégoire de Nazianze; surtout il y est question de la Neara d'Alexis I<sup>er</sup> Comnène sur les

ficiera de la découverte de plusieurs inédits. Je renvoie en conséquence à cette prochaine étude pour le commentaire des textes ici édités.

(1) Bibliographie dans l'article du P. Salaville signalé ci-dessus. Voir aussi *Catholicisme*, IV, Paris, 1956, col. 11 (V. Grumel).

(2) I. SAJDAK, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, Cracoviae, 1914, 95-120. Cette longue notice, consacrée surtout au commentateur de saint Grégoire de Nazianze, a échappé à tous les bibliographes.

(3) Cf. P. G., CXIX, col. 992 D.

(4) Cf. I. SAJDAK, *op. cit.*, p. 96, 97.

fiançailles des impubères, néara datée de juillet 1084 (1). Nous arrivons ainsi à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Mais il est possible d'obtenir encore une plus grande précision.

Le synodicon d'une Église suffragante de Gortyne donne en effet pour la période qui va en gros du début du règne d'Alexis I<sup>er</sup> Comnène (1081) au grand concile de 1166 la succession épiscopale suivante (2) :

Jean I <sup>er</sup> attesté vers avril 1089	Élie
Léon	Basile
Michel	Constantin
Constantin	Nicolas
Jean II attesté de 1166 à 1171	

Il ressort nettement de ce tableau que l'épiscopat d'Élie ne peut guère avoir débuté au XI<sup>e</sup> siècle, quatre prédécesseurs se partageant les 11 années restant à courir avant 1100. Nous avons observé naguère que la place occupée par Élie dans cette liste le situait à mi-chemin entre 1089 et 1166. A cette déduction le petit dossier consigné à la suite apporte un éclatant confirmatur. Il y est en effet dit et l'information se présente sous la plume (3) même de notre prélat — que, lorsque eut lieu la consultation, le patriarche Nicolas Grammatikos n'était plus de ce monde. Ce qui nous reporte en 1111 au moins. Les épithètes (τρισμακάριστος, μακαριώτατος) accolées au nom du pontife donnent plutôt à penser que l'on n'est pas encore trop éloigné de son décès, ce qui place, en toute vraisemblance, la démarche du clerc de province sous Jean IX Agapétos (1111-1134). A pareille époque, Élie, commentateur de saint Grégoire de Nazianze, pouvait dire qu'il venait après une nombreuse suite d'autres exégètes, anciens et *nouveaux*. Parmi les nouveaux, Oudin (4) signalait à bon droit un écrivain bien connu, Nicétas d'Héraclée. Le fait que Zigabène ait emprunté au prélat crétois maintes scholies (5) prouverait tout au plus que l'ouvrage de ce dernier ainsi mis à contribution est antérieur à son épiscopat. Il s'agit en effet de deux contem-

(1) Cf. P. G., CXIX, col. 996 D, dans un recueil de réponses canoniques au moine Denis. Sur la novelle impériale voir F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. II. Teil : Regesten von 1025-1204, München, 1925, n° 1116.

(2) Texte de la liste épiscopale de la métropole de Crète dans le Synodicon de l'Église de Sybrita. Cf. Échos d'Orient, XXXII, 1933, p. 388, 389. Voir aussi pp. 396, 400-402.

(3) Texte, I, 293.

(4) Cf. C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, II, 1722, 1069, 1170.

(5) I. SAJDAK, *op. cit.*, p. 98.

porains et rien ne pouvait empêcher l'un de copier ou de démarquer les écrits de l'autre. En plaçant vers 1120 l'épiscopat d'Élie, Oudin a donc bien calculé. On serait toutefois porté à reculer celui-ci au-delà de cette date, entre 1120-1130. De toute façon les années 1111 et 1135 sont des termes extrêmes qui n'ont pu être débordés que de très peu, si même ils l'ont été. Et encore doit-on observer que cette période de temps ne correspond pas à une présence effective d'Élie dans l'île dont il portait le titre et restait nominalement le pasteur. La suscription d'une de ses œuvres (1) nous apprend en effet qu'il connut l'exil dont les loisirs lui permirent de beaucoup écrire. On a épilogué sur la cause qui poussa le pasteur à quitter son troupeau, et émis l'hypothèse d'une attaque arabe (2). Cette explication, encore concevable dans la première moitié du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, ne l'est plus après que l'essor des croisades eut, peu avant 1100, stoppé l'expansion de l'Islam en Méditerranée orientale.

Une information apparemment ferme semble à première vue contredire la date que nous venons d'établir pour l'épiscopat d'Élie. Le codex 1827 (Ω 17 de la Grande Laure), assigné par le descripteur (3) à l'année 1095, donne en effet ce dernier pour déjà mort : μακαρίτου. D'autre part il est aisé de supposer que l'exil du métropolite ait eu quelque rapport avec la révolution de 1092/93 (4) qui faillit balayer la nouvelle dynastie. Le prélat aurait bien pu en cette occasion marquer sa faveur aux conjurés!

Cette objection ne pourra être retenue, maintenant que nous savons avec certitude, d'après Élie lui-même, qu'il survécut au patriarche Nicolas III († 1111). D'autre part, il est patent qu'elle repose sur une méprise. N. Tomadakis, qu'avait heurté (5) cette difficulté dont il avait accepté la donnée, s'en débarrassait en supposant que cet Élie métropolite n'était pas nécessairement identique au nôtre, la suscription de l'opuscule susdit ne portant en effet pas mention de la Crète. Mais cette supposition n'est pas valable, car tant le sujet traité — un

(1) I. SAJDAK, *op. cit.*, p. 96.

(2) C'est à cette hypothèse que s'arrête Alb. Iahn, l'auteur d'une importante dissertation sur Élie de Crète dont il a édité une partie des scholies sur saint Grégoire de Nazianze, dans *P. G.*, XXXVI, col. 737-932 ter (notice, col. 746-756). Aussi tend-il à faire vivre Élie au milieu du <sup>x</sup><sup>e</sup> s.

(3) Mgr S. EUSTRATIADÈS, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Paris, 1925, p. 326, 327 (voir n. 8).

(4) Cf. F. CHALANDON, *Essai sur le règne d'Alexis I<sup>er</sup> Comnène* (1081-1118), I, Paris 1900, p. 150.

(5) Dans *Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν*, XXIV, 1954, p. 77, 78.



sujet tangent à celui de nos documents (1) — que le libellé du titre lui-même suggèrent l'identité de l'auteur de l'écrit athonite avec notre prélat. Seul un hasard peu commun aurait pu faire que deux évêques de même nom ait, à la même époque, disserté sur des sujets si étroitement liés, à supposer qu'ils n'aient pas même objet (2). Comment dès lors expliquer l'anomalie chronologique du codex de Lavra? Simplement par ce fait banal que Lambros a donné comme date de copie au manuscrit en question l'année (1095) qui est celle durant laquelle fut achevé le premier ouvrage qu'on y lit, soit la *Dioptra* de Philippe le Solitaire (3).

L'évêque d'Élie II de Crète est donc à placer dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, certainement après 1111. Le fait que toutes les suscriptions de ses œuvres, celles des traités entiers comme celles de nombreux extraits, accolent à son nom sans restriction aucune le titre de métropolitain de Crète crée une forte présomption qu'il soit resté le sien jusqu'à sa mort. Versons à son dossier biographique un document dont aucune notice n'a encore fait état; le portrait du prélat dessiné sur le fol. Cr du codex *Basilensis gr. A. N. I, 8*, des XII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> s. (4).

#### b) *Élie de Crète et Élie l'Ecdicos.*

Les répertoires bibliographiques nomment à côté d'Élie de Crète un autre Élie, auquel les suscriptions de son œuvre donnent les qualités de moine, de prêtre ou, avec plus d'insistance, d'ecdicos (5). Cet écrivain paraissant contemporain ou de peu antérieur au prélat homonyme, on s'est demandé s'ils ne seraient pas d'aventure une seule et même personne. Le sentiment commun est présentement qu'ils ne sauraient être confondus et c'est pourquoi les encyclopédies les plus

(1) L'opuscule, inconnu d'ailleurs, traite des présanctifiés. Il est en outre adressé à un moine, alors que nous avons ici affaire à un clerc séculier selon la plus grande vraisemblance.

(2) Il faudrait en effet être absolument sûr que l'expression : *περί τῶν προηγιασμένων* ne doit pas s'entendre ici des oblats de la proscomidie!

(3) Cf. V. GRUMEL, *Remarques sur la Dioptra de Philippe le Solitaire*, dans BZ, XLIV, 1951, p. 201, 207.

(4) Cf. I. SAJDAK, *op. cit.*, p. 101.

(5) Sur le personnage voir essentiellement M. Th. DISDIER, *Élie l'Ecdicos et les ἑπερα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos*, dans Échos d'Orient, XXXI, 1932, 17-43 (voir, p. 40-43, le paragraphe qui discute la question de l'identité des deux Élie et conclut, à tort selon nous, à leur diversité). Sur sa doctrine spirituelle où se retrouve toutes les qualités de profondeur et d'originalité que Alb. Jahn (*loc. cit.*, col. 747 suiv.) et d'autres (cf. SAJDAK, *op. cit.*, p. 99, n. 2) reconnaissent à l'œuvre du métropolitain de Crète, consulter M. Th. DISDIER, *La vie spirituelle selon Élie l'ecdicos* dans Échos d'Orient, XXXI, 1932, 144-164.

diverses leur consacrent des notices séparées (1). Or il semble pour le moins que cette opinion généralisée soit sujette à caution. Les auteurs qui ont touché ce problème ou ont servilement démarqué leur prédécesseur ou se sont laissé prendre à de simples apparences. On ne saurait certes encore dirimer la question avec une absolue certitude; ses données actuelles ne sont ni complètes ni formelles. En attendant que l'œuvre elle-même puisse être interrogée, on doit constater que, tandis que la thèse de l'identité des deux homonymes a des étais solides, rien, absolument rien, ne justifie l'opinion contraire.

Notons d'abord qu'une tradition relativement ancienne affirme expressément que le métropolite et l'ecdicos ne sont qu'un. Une note marginale du xiv<sup>e</sup> siècle — notre prélat est du xii<sup>e</sup>! — dans le codex Hieros. Patr. 66, fol. 162, dit en effet : Οὗτος ὁ πάνσοφος ἀνὴρ ὁ καὶ Ἡλίας τοῦνομα γέγονεν τῆς τῶν Κρητῶν νήσου ἀρχιεπίσκοπος, ὃς τὴν βίβλον τοῦ τρισμακάροϋ Ἰωάννου τοῦ Κλίματος ἐρμήνευσεν (2). A quelle source l'annotateur a-t-il puisé son renseignement? Nous l'ignorons certes, mais l'information en serait-elle fausse pour autant? Celle-ci a bien pu figurer dans un document que nous n'avons plus ou qui ne s'est pas encore retrouvé. A tout prendre, on peut, il est vrai, supposer que, sous la plume d'un lecteur, elle n'a qu'une valeur d'hypothèse. Cependant ce témoignage n'est pas isolé. La suscription d'un canon composé par le métropolite en l'honneur de la Théotocos répète la même donnée (3) : Κανὼν... ποίημα Ἡλείου Κρήτης τοῦ Ἐκδίκου. Ce lemme se situe sur une ligne de tradition nettement divergente de celle du manuscrit hiérosolymitain. La convergence de leur témoignage crée dès lors un préjugé favorable en faveur de l'identité des deux Élie (4).

D'ailleurs la connaissance directe que le métropolite a des us et coutumes de l'Église de Sainte-Sophie s'explique à merveille si l'on admet qu'avant sa promotion à l'épiscopat il en fut l'un des fonctionnaires dans un poste, celui d'ecdicos (5), qui le qualifiait pour tran-

(1) Je lui en ai moi-même consacré une particulière à 'paraître dans le Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, VIII, 1958, auquel je renvoie le lecteur pour plus ample information.

(2) A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, II, St-Petersbourg, 1894, p. 114-115.

(3) Dans le Théotokarion, éd. Venise, 1898, p. 51. La même assimilation se retrouve dans un Théotokarion du xviii<sup>e</sup> s. Cf. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, I. Constantinople, 1884, p. 166. Il faut toutefois le reconnaître : à cette époque tardive, elle peut être attribuable à quelque copiste érudit.

(4) Nicodème l'hagiorite (cf. son édition de la Philocalie, Venise, 1782, p. 527) émet à ce sujet un doute prudent.

(5) Sur la nature et les attributions surtout judiciaires de cette charge, voir J. ZISHMAN,

cher en matière canonique. On comprend aussi que, résidant à Constantinople par force ou appelé dans la capitale par les devoirs de sa charge, il ait porté par la suite une attention spéciale au rituel de la Grande Église, dont le clergé fournit, sous les Comnènes en particulier, des évêques aux plus grands sièges de l'empire (1). En publiant la deuxième édition de l'Anthologion, la Patrologie de Migne (2) titre à tort : *Elias Ecdicus seu defensor Ecclesiae Cretensis*. Aucun texte ne rattache en effet le nom de charge à l'Église insulaire. Il est au surplus douteux qu'un membre de l'officialité locale ait obtenu le gouvernement spirituel de l'île.

Autre argument, indirect mais de poids. L'examen de son œuvre a révélé chez le métropolite une doctrine si affinée et une érudition si vaste (3) que seule la capitale a pu l'en doter. Des bibliothèques nombreuses et diverses, longuement fréquentées, sont à l'origine de sa documentation si poussée qu'elle lui a mérité le titre de « doctissimus omnium Gregorii commentatorum » (4)! Avant d'être promu à l'épiscopat, le fonctionnaire patriarcal aura consacré ses loisirs à des ouvrages de spiritualité dont le fonds doctrinal s'apparente étroitement à celui des Commentaires. Les divergences que le P. Disdier (5) a cru déceler dans le cas ne m'ont pas semblé si irréductibles qu'on veut bien le dire. Elles paraîtront moins impressionnantes le jour où l'on aura inventorié le vocabulaire et caractérisé la méthode de travail des deux auteurs également tributaires de la même tradition littéraire.

Sans prétendre avoir démontré sans conteste l'identité de nos deux Élie, le prélat et l'ecdicos, je dois souligner l'absence totale de preuves valables chez ceux qui la révoquent en doute. C'est pourquoi les écrits signés de l'un et de l'autre, apparus vers la même époque dans la tradition manuscrite, doivent, pour les raisons données plus haut, être sorties de la même plume.

*Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche*, Wien, 1867, 135-138; voir aussi les Praktika (Actes) de l'Académie d'Athènes, XI, 1936, 286-291.

(1) Qu'il suffise de rappeler, pour cette fin du <sup>xii</sup>e s., les cas de Michel Italikos promu à Philippopoli, du métropolite de Naupacte Jean Apocauque et de Théodore Balsamon lui-même, chartophylax de Sainte-Sophie avant de devenir patriarche d'Antioche.

(2) *P. G.*, CXXVII, col. 1127/28.

(3) Le relevé des auteurs païens et chrétiens cités dans les commentaires (voir *P. G.*, XXXVI, col. 751, 917-922) comprend, à côté des grands noms de la littérature grecque, une bonne proportion d'écrivains secondaires dont Élie n'a pu rencontrer simultanément les diverses œuvres que dans un centre culturel aux bibliothèques encyclopédiques.

(4) Voir Th. Sinko, dans *Eos*, XII, 1906, p. 24, et I. SAJDAK, *op. cit.*, p. 99, n. 2.

(5) *Échos d'Orient*, XXXI, 1932, p. 43.

## II. — LE TEXTE

Le texte que nous éditons était difficilement repérable. Enfoui en 1560 par Pierre Morel de Tours dans une véritable macédoine d'écrits mal aérés, il avait néanmoins attiré l'attention de H. Stevenson qui le signala dans son catalogue du fonds Regina (1). C'en était assez pour que le flair d'un patient chercheur, J. Sajdak, l'y découvrit. L'intérêt que ce savant y prit fut assez vif pour l'inciter à éditer (2) un large fragment du début, sans pousser davantage l'analyse du document. Un historien (3) de la prothèse ne lui a accordé qu'une attention fugitive et peu avertie. Le P. Grumel enfin devait s'y référer en analysant le fragment de l'acte de Nicolas III (4) qu'il contient.

Il est heureux que l'édition de ce double opusculé n'ait pas été faite d'après cette copie moderne fort hâtive et, par endroits, curieusement inexacte (5). Le modèle existe en effet encore et l'on a pu sans peine le retrouver. Le scribe du Reginensis redonne au cours de son travail la pagination de l'exemplaire transcrit et il en note de surcroît quelques particularités (6). Grâce à quoi le doute ne saurait subsister : le codex reproduit est sans conteste possible le Paris. gr. 1234, un volume de belle taille où se rencontrent un nombre inusité de pièces canoniques qui encadrent ou interrompent, dans l'état où ils se présentent actuellement, les vingt-six livres de la *Panoplie Dogmatique* d'Euthyme Zigabène. Ce recueil, qui mériterait une étude spéciale (7), peut être daté avec une suffisante précision, puisqu'il porte au f. 7 la signature de Théodore Scoutariotès, le futur métropolite de Cyzique (1275-1283). L'*hypomnèsis* ou Mémoire sur la proscomidie, qui nous intéresse ici uniquement, d'une écriture vigoureuse et d'une encre nettement plus foncée, remplit les folios 273<sup>v</sup>-274<sup>v</sup>. Le texte, d'une main d'intel-

(1) H. STEVENSON, *Codices manuscripti graeci Reginae Suecorum et Pii papae II Bibliothecae Vaticanae*, Romae, 1888, p. 55.

(2) I. SAJDAK, *op. cit.*, p. 119.

(3) M. MANDALA, *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata, 1935, p. 82, 83. Malheureusement M. date le document du x<sup>e</sup> s., et, après avoir constaté que l'auteur questionne son métropolite sur le rite de la proscomidie, ajoute tout de go : Quale sia la risposta del Superiore ecclesiastico non lo sappiamo (p. 83)!

(4) V. GRUMEL, *Regestes*, n° 992.

(5) Je ne cite qu'un détail : l. 200-201 : le groupe τῷ μοναχῷ (écrit ἁ) Ἰωάννη est transcrit : τῷ Ἀρχιεπί τῷ Ἰωάννη, ce qui rattache d'emblée l'hésychaste Jean, destinataire de la réponse du patriarche Nicolas III, au Péloponnèse!

(6) C'est ainsi qu'il nous informe que son modèle avait ses titres en rouge.

(7) On ne saurait toutefois le séparer d'un autre volume compilé dans le même atelier pour le même but et l'usage du même historien, le cod. Oxon. 164.



lectuel, est excellent. La seule difficulté, à laquelle s'est laissé prendre le copiste du *Reginensis*, vient des abréviations fort nombreuses dans des pages d'une densité rare (49 lignes de c. 90 signes chacune). Par contre, la présentation de l'opuscule est soignée; les titres et sous-titres sont en rouge; des capitales débordant dans la marge soulignent, en tête de chaque paragraphe, les articulations du texte ou lui servent de simple ornement.

Comme il est marqué ci-dessus, l'ensemble est bipartite. La pièce majeure est constituée par un questionnaire portant sur divers points du cérémonial de la proscomidie. Un prêtre rubriciste, soucieux à la fois de connaître le symbolisme des rites et leur enchaînement exact, a d'abord interrogé les ouvrages qui, à ses yeux, faisaient foi. Par chance, il en fait état et les énumère à son interlocuteur. Ce sont :

1<sup>o</sup> une *Μυσταγωγικὴ Ἱστορία τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας* (1) mise sous le nom de saint Basile. Cette attribution est acceptée sans réticence. Le fait que ce traité soit d'un aussi grand docteur renforcera même son étonnement que la question du rituel proprement dit n'y ait pas été abordé dans le détail.

2<sup>o</sup> Une *Ἱστορία Μυσταγωγικῆ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας* (2) que la tradition assigne au patriarche de Constantinople Germain I<sup>er</sup> (715-730). L'identité des textes lui donna-t-il l'éveil? L'auteur du questionnaire note en effet que ces deux premiers écrits ne diffèrent que par des additions insérées dans le second. Toujours est-il qu'il exprime un doute sur l'appartenance de celui-ci à Germain!

3<sup>o</sup> Une décision synodale (*διάταξις κανονικῆ*) endossée par le patriarche Nicolas III et adressée — précision que notre document formule expressément (3) — à l'hésychaste Jean, porte-voix de la communauté athonite. Le requérant professe pour cette dernière ordonnance un respect qui la présente comme imposée ou acceptée (4) hors des limites de la Sainte Montagne.

Or la confrontation de ces trois écrits a jeté le trouble dans l'esprit de l'impétrant qui ne se nomme pas, mais que l'on devine avoir été un prêtre attaché à une église et ayant dans son voisinage proche ou immédiat des confrères dont les pratiques le choquent également. Il n'est pas impossible que le personnage soit un membre de ce clergé crétois dont Élie restait le chef à distance. Dans ce dernier cas sa

(1) Texte dans F. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 257-267 et 387-397.

(2) Texte dans N. BORGIA, *loc. cit.*, p. 10-43.

(3) Voir *infra*, l. 225, 226.

(4) Ce point sera mis en relief dans l'étude annoncée ci-dessus p. 117, note 4.

démarche eût été normale. L'évêque est en effet à Constantinople (1) témoin des usages de l'Église-Mère. Son ressortissant en appelle toutefois moins à sa science qu'à la pratique de Sainte-Sophie qu'il brûle de connaître pour apaiser ses scrupules. L'insistance mise à demander réponse, le ton de gravité de la supplique qui engage jusqu'au salut même de l'âme du prélat — *ἵνα... ὁδηγηθῆς ἕνεκεν ψυχικῆς σου σωτηρίας* (2) — dénote une respectueuse intimité, possible surtout entre le chef absent du diocèse et son subordonné. Mais cette hypothèse ne saurait être exclusive, car Elie, qui dès avant sa promotion à l'épiscopat avait édité d'importants ouvrages, devait passer pour une autorité à laquelle chacun pouvait en appeler. Nous savons que des moines recoururent à ses lumières et d'autres encore (3). Or qui oserait affirmer que cette clientèle variée fut entièrement crétoise? Le prélat, qui consacra les loisirs de son exil à la rédaction de ses Commentaires de saint Grégoire de Nazianze, ne pouvait qu'attirer l'attention et par sa situation anormale et par la qualité de ses écrits. On ne saurait donc localiser à coup sûr ses correspondants.

La chose importerait certes assez, puisqu'il s'agit en l'occurrence d'usages locaux divergents de ceux de la capitale. Mais elle n'est pas essentielle à l'intelligence du texte que nous allons donner d'après le seul manuscrit parisien (4) en le faisant suivre d'une traduction française.

#### TEXTE

##### *Extrait du codex Paris. gr. 1234.*

(Fol. 273 ) Ὑπόμνησις γενομένη παρὰ τινος ἱερέως πρὸς τὸν ἱερώτατον μητροπολίτην Κρήτης κύρ Ἡλίαν περὶ τῆς προσκομιδῆς.

Δέσποτά μου ἄγιε, ἵνα μοι δηλωθῇ ἡ ἐπίλυσις παρὰ τῆς σῆς ὁσιότητος τῆς ἀπορίας ἧς ἔχω περὶ τῆς ἀγίας τῶν ἄρτων προσκομιδῆς. Καὶ γὰρ ὁ  
5 μέγας Βασίλειος ἐν τῇ Μυσταγωγικῇ Ἱστορίᾳ τῆς καθολικῆς Ἐκκλη-  
σίας (5) περὶ τοῦ ἄρτου τῆς προθέσεως λέγει (6) οὕτως· « Ὁ ἄρτος

(1) Voir *infra*, I. 266, 300, 301.

(2) *Ibid.*, I. 152, 153.

(3) A prouve les réponses canoniques au moine Denis (*P.G.*, CXIX, col. 985 suiv.) et au moine anonyme (ci-dessus, p. 121, note 1) qui l'interrogea sur la liturgie des présanctifiés.

(4) Les nombreuses variantes du Regin. gr. 66 n'ont en effet aucun intérêt, puisque cette copie tardive reproduit sans doute aucun le Paris. gr. 1234.

(5) Dans l'édition de Brightmann (cité Br. dans la suite), le titre est (p. 257) : Ἱστορία μυσταγωγικὴ ἐκκλησιαστικὴ. Notre libellé se retrouve toutefois dans certains manuscrits, v. g. dans le Paris. gr. 1259 A (XIV<sup>e</sup> s.).

(6) Br., p. 263, 264, nn. 28-30. Le N. 30 est sans titre dans Br., tandis que le n. 28 n'en

τῆς προθέσεως ἐμφαίνει τὴν κάθαρσιν τοῦ κόσμου καὶ τὸ ὑπερβάλλον (1) τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος τοῦ Θεοῦ, ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος γέγονε καὶ ἐαυτὸν προσέθηκε θυσίαν καὶ προσφορὰν καὶ ἀντίλυτρον (2)  
 10 καὶ ἐξίλασμα ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς· ἀναλαβὼν μὲν τὸ φύραμα ὅλον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως χωρὶς ἁμαρτίας (3), προσενεχθεὶς δὲ ὡς ἀπαρχὴ καὶ ἐξαίρετον ὁλοκάρπωμα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ὡς λέγει· Ἐγὼ εἰμι (4) ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, καὶ ὁ τρώγων δὲ τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα,  
 15 περὶ οὗ ὁ προφῆτης Ἰερεμίας (5) φησί· Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ, διεκνύς τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ τὸ ἐν αὐτῷ τῷ σταυρῷ ἐμπαγέν.

Περὶ τῆς λόγχης. — Τὸ δὲ ἐν τῇ λόγχῃ ἀποκαθαίρεσθαι σημαίνει τό· ὡς πρόβατον (6) ἐπὶ σφαγὴν ῥηθῇ καὶ ὡς ἄμνός ἐναντίον τοῦ κεί-  
 20 ραντος (7) αὐτὸν ἄφρωνος.

Περὶ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ὕδατος. — Ὁ δὲ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ εἰσὶ τὰ ἐκ τῆς πλευράς αὐτοῦ ἐξεληθόντα αἷμα καὶ ὕδωρ, καθὼς ὁ προφῆτης λέγει· ἄρτος (8) αὐτῷ δοθήσεται καὶ ὕδωρ αὐτῷ ποτόν· ἀντὶ γὰρ τῆς λόγχης τῆς ἐκκεντησάσης τὸν Χριστὸν ἐν τῷ σταυρῷ ἔστιν ἡ  
 25 λόγχη αὕτη.

Περὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου. — Ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον κατὰ μίμησιν ἀληθῆ τοῦ μυστικοῦ ἐκείνου δείπνου, ἐν ᾧ ὁ Χριστὸς ἔλαβεν (9) ἄρτον καὶ οἶνον καὶ ἔπιε· καὶ λέγει· Λάβετε (10), φάγετε καὶ πίνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτ' ἔστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου, δεικνύς ὅτι  
 30 κοινωνοὺς ἡμᾶς ἐποίησε τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ. »

Καὶ ταῦτα μὲν τοῦ ἁγίου Βασιλείου.

Ἐνέτυχον δὲ καὶ ἐτέρῳ συγγράμματι, ὁμοίῳ μὲν κατὰ πάντα καὶ ἀπαρράλλκτω ἐπὶ πᾶσι τοῖς κεφαλαίοις αὐτοῦ τῆς Μυσταγωγικῆς  
 35 Ἱστορίας τοῦ ἁγίου Βασιλείου, ἐν μόνῳ δὲ τῷ περὶ τοῦ ἄρτου τῆς

a pas dans notre texte. L'édition de Br. n'ayant qu'une base restreinte, je ne crois pas devoir noter ici les divergences textuelles qui se caractérisent au reste, si l'on omet les bévues courantes d'ordre orthographique, surtout par des omissions ou additions de très courts éléments. Les cas les plus saillants seront seulement notés.

(1) Ephes. II, 7; Rom. II, 4.

(2) I Tim. II, 6; Ioh. VI, 51.

(3) Hebr. IV, 15.

(4) Ioh. VI, 51, 54. Devant Ἐγώ, à même le texte, le copiste place, en rouge, ce titre Τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, à reporter plus haut l. 6.

(5) Ierem. IX, 19.

(6) Is. LIII, 7.

(7) Même leçon dans l'édition Borgia, p. 20, au lieu de κείροντος du texte reçu.

(8) I Cor. XI, 23 et Math. XXVI, 26.

(9) Is. XXXIII, 16. Br. porte πιστόν au lieu de ποτόν.

(10) Is. LIII, 7.

προθέσεως κεφαλαίῳ ἔχοντι προσθήκην τινά. Ἡ δὲ ἐπιγραφή τοῦ τοιούτου συγγράμματος ἐστὶν αὕτη· Ἱστορία Μυσταγωγικὴ (1) τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. Καὶ μετ'ὀλίγα λέγει (2) περὶ τοῦ ἄρτου καὶ τῆς προθέ-  
 40 σεως· « Ὁ ἄρτος τῆς προθέσεως εἶτουν ὁ προκαθαιρόμενος ἐμφαίνει τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γέγονε καὶ ἑαυτὸν προέθηκε καὶ προσήγαγε θυσίαν καὶ προσφορὰν τὸ σῶμα αὐτοῦ ἀντίλυτρον καὶ ἐξίλασμα ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς· ἀναλαβὼν μὲν τὸ φύραμα ὅλον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως  
 45 χωρὶς ἁμαρτίας, προσενεχθεὶς δὲ (3) ὡς ἀπαρχὴ καὶ ἐξαίρετον ὁλοκάρπωμα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ὡς λέγει. Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, καὶ Ὁ τρώγων μου τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. Περὶ οὗ ὁ προφήτης Ἱερemίας φησί· Δεῦτε καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ, δεικνύς  
 50 τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ παγέν.

Τὸ δὲ ἐν τῇ λόγχῃ ἀποκαθαίρεσθαι (4) σημαίνει τό· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρωνος. Τοῦτο εἰπὼν, λοιπὸν θεὶς τὴν αὐτὴν προσφορὰν ἐν τῷ ἁγίῳ δίσκῳ δακτυλοδεικτῶν ἐπάνω αὐτῆς φησιν· « Οὗτος οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα  
 55 αὐτοῦ, ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη, τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἱρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ ». Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν ταῦτα λαβὼν τὸ ἅγιον ποτήριον καὶ τοῦ διακόνου ἐπιχέοντος ἐπ'αὐτῷ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ πάλιν λέγει ὁ ἱερεύς· « Ἐξ-  
 ῆλθεν (5) ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἰησοῦ αἷμα καὶ ὕδωρ καὶ ὁ  
 60 ἑωρακῶς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία ». Ἐπειτα μετὰ τοῦτο θεὶς καὶ τὸ ἅγιον ποτήριον ἐν τῇ θείᾳ προθέσει (6)

(1) Les manuscrits où l'opuscule est attribué à Germain I<sup>er</sup> portent aussi un autre titre : Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ θεωρία; les résumés anonymes ont : Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας. Cf. Br. p. 253, 254. Anastase le Bibliothécaire (cf. Br. p. 257 en note; pas de titre dans Borgia, p. 10) use de cette suscription : *Capitula Historiae Mysticae episcopi Constantinopolitani*.

(2) Cette citation de l'opuscule dit de Germain I<sup>er</sup>, dans Borgia, p. 19-21, nn. 20-22 (d'après deux manuscrits seulement). La confrontation des textes permet de signaler, ici encore, un certain nombre de détails (suppressions, additions, transpositions) dont il n'est pas tenu compte.

(3) προσενεχθεὶς δε (copiste), où la particule sert d'enclitique, même séparée, comme chez d'autres auteurs ou scribes du moyen âge.

(4) Tout ce paragraphe est propre à la recension placée sous le nom de Germain I<sup>er</sup> (cf. Borgia, p. 20, le texte en plus petit corps). Le prêtre consultant y revient ci-dessous, l. 105.

(5) Ioh. XIX, 34, 35.

(6) προθέζη (sic) cod., dans une rature, où il dut y avoir d'abord τραπέζη insuffisamment amendé! La ligne suivante porte : σφαγιασθέντι au lieu de l'authentique : σφαγιασθέντι appelé au reste par le contexte. Cette substitution de mots doit être le fait du copiste dont l'oreille distraite aura teinté sous l'assonance!



δακτυλοδεικτῶν καὶ προσέχων τῷ σφαγιασθέντι ἀμνῷ διὰ τοῦ ἄρτου καὶ τῷ κενωθέντι αἵματι διὰ τοῦ οἴνου, πάλιν λέγει ὅτι· « Τρεῖς εἰσιν (1) οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ  
65 τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι », νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. Εἵτα λαβὼν τὸ θυμιατήριον καὶ θυμιάσας ποιεῖ τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως. »

Καὶ ταῦτα μὲν τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ, ἐὰν καὶ ἐκείνου ὦσιν.

Ὁ δὲ τρισμακάριστος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως κῦρ Νικό-  
70 λος καὶ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς παρὰ τοῦ ἡσυχαστοῦ μοναχοῦ Ἰωάννου (2) περὶ τινων ἐκκλησιαστικῶν ἀναγκαίων κεφαλαίων καὶ τούτων ἐπίλυσιν κατὰ κανονικὴν παρατήρησιν ποιησάμενος εἶπε καὶ περὶ τῆς προσκομιδῆς τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως· εἶχε δὲ οὕτως καὶ τὰ αὐτοῦ·

« Νικολάου (3) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τοῦ πῶς  
75 ὀφείλει ποιεῖν ὁ ἱερεὺς τὴν προσκομιδὴν·

Ἡ μὲν πρώτη προσφορά ἐστὶν ἡ δεσποτικὴ, καὶ ὀφείλει ποιεῖν σταυρὸν ὁ προσκομίζων διὰ τῆς λόγχης ἐπάνω τῆς προσφορᾶς, λέγων τὸν στίχον, εἵτα πηγνύειν τὴν λόγχην καὶ ἐκβάλλειν τὴν σφραγιδα εἴτε τετράγωνον εἴτε στρογγύλην, καὶ λέγειν τὸ ῥῆμα τοῦτο· Θύεται  
80 ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ αἰρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

Προσφορά δευτέρα. Καθὰ πῆξει τὴν λόγχην ὁ ἱερεὺς, ὀφείλει ἐκβάλλειν σφραγιδα μικράν καὶ λέγειν· Δέξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην τῇ πρεσβείᾳ τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης (4) Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας εἰς ἱλασμὸν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος.

85 Προσφορά τρίτη. Πρόσδεξαι Κύριε τὴν θυσίαν ταύτην τῇ πρεσβείᾳ τῶν ἁγίων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων Μιχαήλ, Γαβριήλ καὶ τῶν λοιπῶν ταγματῶν εἰς ἱλασμὸν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος.

Προσφορά τετάρτη. Πρόσδεξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην τῇ

(1) Ioh., v, 7.

(2) Au sujet de cet hésychaste Jean, dit ailleurs Chortaitinos, personnage athonite de premier plan aux abords de l'an 1100, on se référera à notre prochain article. Voir en attendant les notations critiques de V. GRUMEL, *Regestes*, nos 918, 975, 982 et 992.

(3) Voir essentiellement GRUMEL, *Regestes*, n° 992. Notons toutefois que si cette ordonnance a vraiment fait l'objet d'une décision spéciale, nous ne devrions en posséder ici qu'un fragment, soit le dispositif. Dans d'autres actes du même patriarche (*ibid.*, les nn. 982, 985, 1107), certaines réponses traitent de plusieurs points ici soulevés. Nous y reviendrons dans notre prochaine étude.

(4) Sans appel. La marge inférieure porte, écrite de la même main que le texte une longue notice qui se présente comme une variante :

τῆς θεοτόκου λέγων οὕτως· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ταύτην εἰς δόξαν καὶ τιμὴν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου.

Εἰτά γε ἐπὶ τῶν ἁγίων.

Ἐπὶ δὲ τοῦ <... (δόντος);> οὕτως· Πρόσδεξαι Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τὴν θυσίαν ταύτην ὑπὲρ συγχωρήσεως καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ δεῖνος καὶ τῆς αἰωνίου σου ζωῆς αὐτὸν καταξίωσον.

Ἐπὶ δὲ τῶν νεκρῶν· Μνήσθητι Κύριε τῆς ψυχῆς τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος καὶ κατὰ ταξιν αὐτὸν ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ κλέος τοῦ προσώπου αὐτοῦ.

πρεσβεία τοῦ τιμίου Προδρόμου, τῶν ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστο-  
 90 λόλων, τῶν ἁγίων Προφητῶν, τῶν ἁγίων ἱεραρχῶν καὶ τοῦ ἁγίου  
 τοῦδε, οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν fol. 274r καὶ πάντων τῶν  
 ἁγίων εἰς ἰλασμόν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος. »

Εἰ δὲ καὶ ἐτέρας προσφορὰς ἔχει, λέγει εἰς ἐκάστην· ἐπὶ μὲν τῶν  
 ζώντων· « Δέξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην εἰς ἰλασμόν τοῦ προσενέγ-  
 95 καντος », ἐπὶ δὲ τῶν τελευτησάντων· « Πρόσδεξαι, Κύριε, καὶ ταύτην  
 τὴν θυσίαν εἰς ἰλασμόν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος καὶ δι' οὗς  
 προσήγαγον ».

Τούτως οὕτως ἐχόντων, ἡμεῖς ἐπὶ τούτοις διαποροῦμεν ὅτι ὁ μὲν  
 ἅγιος Βασίλειος εἶπεν ἀπλῶς τὴν ἔννοιαν τῆς προσκομιδῆς καὶ οὐκ  
 100 εἶπε πῶς δεῖ ταύτην ποιεῖν τὸν ἱερέα, ὁ δὲ ἅγιος Γερμανὸς πῶς δεῖ  
 ταύτην ποιεῖν ὁ δὲ τρισμακάριστος πατριάρχης κύρ Νικόλαος ἡρμή-  
 νευσε πῶς δεῖ ποιεῖν ὁ ἱερεὺς τὴν προσκομιδὴν παραλείψας τινὰ τῶν  
 τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ. Λέγει γὰρ ὁ ἅγιος Γερμανός· « Λοιπὸν θεὸς  
 τὴν αὐτὴν προσφορὰν ἐν τῷ ἁγίῳ δίσκῳ δακτυλοδεικτῶν ἐπάνω  
 105 αὐτῆς, φησὶν· Οὗτος οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ, ἐν τῇ ταπεινώσει  
 αὐτοῦ ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν δὲ γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται;  
 ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. Μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν ταῦτα λαβὼν  
 τὸ ἅγιον ποτήριον, καὶ τοῦ διακόνου ἐπιχέοντος εἰς αὐτὸν τὸν οἶνον  
 καὶ τὸ ὕδωρ, πάλιν ὁ ἱερεὺς λέγει· Ἐξῆλθεν ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ  
 110 αἷμα καὶ ὕδωρ καὶ ὁ ἑωρακὴς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρ-  
 τυρία αὐτοῦ. Ἐπειτα μετὰ τοῦτο θεὸς καὶ τὸ ἅγιον ποτήριον ἐν τῇ  
 θεῇ τραπέζῃ (1) δακτυλοδεικτῶν καὶ προσέχων τῷ σφραγισθέντι  
 ἀμνῷ διὰ τοῦ ἄρτου καὶ τῷ κενωθέντι αἵματι διὰ τοῦ οἴνου πάλιν  
 λέγει· Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ  
 115 αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν  
 αἰώνων· ἀμήν. Εἵτα λαβὼν τὸ θυμιατήριον καὶ θυμιάσας ποιεῖ τὴν  
 εὐχὴν τῆς προθέσεως ». Ὁ δὲ πατριάρχης κύρ Νικόλαος τοιοῦτόν τι οὐκ  
 εἶπεν οὔτε περὶ ἐνώσεως ἀλλ' ἢ μόνον περὶ τῆς πρώτης προσφορᾶς  
 ἡγουν τῆς ἀναφορᾶς· περὶ τῆς δευτέρας, περὶ τῆς τρίτης καὶ τετάρ-  
 120 της, καθὼς ἀνωτέρω διείληπται.

Καὶ ταῦτά εἰσι τὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἃ καὶ διαποροῦμεν διαλο-  
 γιζόμενοι ἐν τῇ ἀγνωσίᾳ ἡμῶν ὡς ἀσύμφωνα.

Τέως δὲ ἐμφαίνομεν καὶ ἡμεῖς ἐνταῦθα πῶς οἰκονομοῦμεν τὰ τῆς  
 προσκομιδῆς οἱ εὐτελεῖς καὶ ἀνάξιοι. Τάχα δὲ καὶ κατὰ τὴν διάταξιν  
 125 τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου κύρ Νικολάου ὅσον ἐπὶ τῶν προσφο-  
 ρῶν.

(1) *πρῶτῃ* (sic)! Le scribe a décidément au bout de la plume le mot qu'il ne faut pas. Voir ci-dessus p. 128 la note 6.

- Ἀρχόμενοι γὰρ τῆς προσκομιδῆς ποιούμεν σταυρὸν διὰ τῆς λόγχης ἐπάνω τῆς δεσποτικῆς προσφορᾶς λέγοντες τὸν στῆχον· εἶτα πηγνύοντες τὴν λόγχην ἀρχόμεθα λέγειν τό· « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη ». Καὶ πληροῦμεν τοῦτο ἕως ὅτου ἐκβάλομεν τὴν σφραγίδα ἡγοῦν ἕως τοῦ· « Αἱρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ· » εἰθ' οὕτως ἀντιστρέφοντες τὴν σφραγίδα εἰς τὸ ἄλλο μέρος, ἐγχαράττομεν εἰς βάθος διὰ τῆς λόγχης τὸν τίμιον σταυρὸν λέγοντες· « Θύεται ὁ ἄμνός τοῦ Θεοῦ, ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ αἱρῶν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ».
- 135 Εἶτα ἀποθέμενοι τὴν σφραγίδα ἐν τῷ δίσκῳ μετὰ τὸ προσκομίσαι καὶ τὰς λοιπάς, λαβόντες τὸν οἶνον ἀρχόμεθα λέγειν· « Ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευράν ἔνυξε καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ », καὶ ἐπιχέομεν τὸν οἶνον· εἶτα λαβόντες τὸ ὕδωρ λέγομεν. « Καὶ ὕδωρ », καὶ ἐπιχέομεν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ ἅγιον ποτήριον.
- 140 Εἰθ' οὕτως λέγομεν· « Καὶ ὁ ἑωρακὴς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία ». Εἶτα λαβόντες τὸ θυμίαμα καὶ θυμιάσαντες ποιούμεν τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως.

Ταῦτα δὲ οὕτως ποιῶ ἐγὼ ὁ εὐτελής καὶ ἀνάξιος λογιζόμενος καὶ τὰ ἀνωτέρω ῥηθέντα, τά τε τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ καὶ τοῦ πατριάρχου κϋρ Νικολάου, ὅτι ὁ μὲν πατριάρχης λέγει ὡς ἀνωτέρω δεδῆλωται, ὡς τάχα καὶ ποιούμεν. Ὁ δὲ ἅγιος Γερμανὸς πάλιν λέγει τὰ περὶ τοῦ δακτυλοδεικτεῖν, περὶ τῆς ἐνώσεως, περὶ τῆς μαρτυρίας τοῦ πνεύματος, τοῦ ὕδατος καὶ ὅτι οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν, ἅπερ ἡμεῖς οὐ λέγομεν ἐν τῇ προθέσει καὶ φοβοῦμαι καὶ τρέμω μήπως ὡς οὐκ ἐνδεχόμενος

150 ταῦτα ποιῶν κολάζωμαι αἰωνίως. Καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις διαπορούμενος καὶ ζητῶν μαθεῖν τὸ ἀληθές καὶ τὸ ἀρμόζον τῇ Ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ προσέρχομαι τῇ Ἀγιωσύνῃ σου καὶ παρακαλῶ ἵνα ἐκ Θεοῦ ὁδηγηθῇς ἕνεκεν ψυχικῆς σου σωτηρίας καὶ λύσης ἡμῶν τὴν ἀπορίαν ταύτην.

- 155 Συντάξας δὲ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἀγίας προθέσεως καθὼς ἡ ἀγία τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία παρέλαβε καὶ γνωρίσης ἡμῖν ταύτην, οὐ μόνον εἰς ἡμῶν καὶ μόνων ὠφέλειαν, ἀλλὰ καὶ ἐτέρων πολλῶν, καὶ σωτηρίαν τῆς τιμίας σου ψυχῆς· Ἔτι δέομαι μαθεῖν καὶ περὶ τοῦ ἐνώσεως τοῦ ἁγίου ποτηρίου ἡγοῦν τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ὕδατος· καὶ γὰρ τινες τῶν
- 160 ἱερέων ἐνοῦντες τὸ ποτήριον ἐν τῇ προθέσει τῇ ἀγίᾳ, ὁ μὲν μετὰ τὸ ἐκκενῶσαι τὸν οἶνον, φέρε εἰπεῖν ποσῶζοντα ἡμῖς καυκαλίου, ἐπιστάζει στάλαγμα μικρὸν ὕδατος, ὁ δὲ ἐκχέων ὕδωρ εἰς ἕτερον καυκάλιον βάλλει· ἔσωθεν τὴν λαβίδα καὶ λαμβάνει δι' αὐτῆς ἅπαξ ὕδωρ καὶ ἐπιχέει εἰς τὸ ποτήριον· ἐρωτώμενοι δὲ διὰ τί τοῦτο οὕτως ποιοῦσιν
- 165 ἀπολογοῦνται ὅτι τὸ θερμὸν μέλλει ποιῆσαι τὴν ἰσότητά τοῦ ὕδατος μετὰ τοῦ αἵματος. Ἐγὼ δὲ ὁ ἀνάξιος εὖρον καὶ περὶ τούτου σύγγραμμα

ἔχον ἐπιγραφὴν ὅτι ἐστὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (1), λέγον οὕτως·  
 « Ὅτι ἐπίσης ὀφείλει ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ ἐνοῦν τὸν οἶνον  
 καὶ τὸ ὕδωρ, ὅτι καὶ δύο ποταμοὶ ἔβλυσαν ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς  
 170 τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, αἶμα καὶ ὕδωρ ». Καὶ ἕως τῆς  
 σήμερον οὕτως ἐγὼ ὁ ἁμαρτωλὸς ἐπίσης ἐνῶ τὸ ἅγιον ποτήριον·  
 οὐκ οἶδα δὲ ἐὰν σφάλω.

Ἔτι δέομαι (2) μαθεῖν, συλλειτουργοῦντος διακόνου μετὰ ἱερέως,  
 τίς ὀφείλει ποιεῖν τὴν προσκομιδὴν τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως, ἡγουν  
 175 τὴν ἀποκαθαίρεσιν τῶν ἄρτων, ὁ ἱερεὺς, παρόντος τοῦ διακόνου, ἢ ὁ  
 διάκονος, μὴ συμπαρισταμένου τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει, ἢ καὶ  
 παρόντος; Καὶ γὰρ ἐνταῦθα πολλάκις ὁ διάκονος, μὴ συμπαρόντος  
 μετ' αὐτοῦ τοῦ ἱερέως ἐν τῇ προθέσει, αὐτὸς ποιεῖ τὴν ἀποκαθαίρεσιν  
 τῆς ἀναφορᾶς λέγων καὶ τό· « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη »,   
 180 ὡσαύτως καὶ τῶν λοιπῶν προσφορῶν. Καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἐνοῖ τὸ  
 ποτήριον, μὴ συμπαρόντος αὐτῷ τοῦ ἱερέως, λέγων αὐτὸς καὶ τό·  
 « Ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευράν », καὶ ἕως  
 τέλους. Καὶ ὅταν δὲ ταῦτα πάντα ποιήσῃ, τότε ὁ ἱερεὺς ποιεῖ ἐπάνω  
 αὐτῶν τὴν εὐχὴν τῆς προθέσεως. Ὑπολαμβάνω δὲ ἐν τῷ λέγειν τὸν  
 185 ἅγιον Γερμανὸν περὶ τῆς προθέσεως ὅτι ὀφείλει ὁ ἱερεὺς δακτυλο-  
 δεικτεῖν καὶ λέγειν τὰ καὶ τά, καθὼς ἀνωτέρω εἴρηται, λέγειν fol. 274 v  
 ταῦτα τὸν ἱερέα παρακαλεῖται ταῦτα ποιεῖν καὶ λέγειν ἐκτὸς τοῦ  
 ποτηρίου τῆς ἐνώσεως· ἐκεῖ γὰρ λέγει περὶ τούτου ὅτι, βασταζομένου  
 τοῦ ποτηρίου παρὰ τοῦ ἱερέως, ἐπιχέει ἐπ' αὐτὸ ὁ διάκονος τὸ αἶμα καὶ  
 190 τὸ ὕδωρ.

Πρὸς τούτοις αἰτοῦμαι μαθεῖν εἰ ἐνδέχεται εἰς τὴν ἔνωσιν τοῦ  
 θερμοῦ, τοῦ ἁγίου ποτηρίου βασταζομένου ὑπὸ τοῦ διακόνου, ἐπιχέειν  
 τὸν ἀναγνώστην εἰς τὸ ποτήριον τὸ θερμὸν (3)· λέγει δὲ καὶ πρὸς  
 τὸν διάκονον τό· « Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ θερμὸν. », ὁ δὲ διάκονος  
 195 ἐπιλέγει πάλιν τό· « Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ τὰ λοιπὰ », ἢ ἐνδέχε-  
 ται τοῦτο γίνεσθαι, ἵνα ὁ διάκονος λαμβάνῃ τὸ θερμὸν ἀπὸ τῶν χειρῶν  
 τοῦ ἀναγνώστου καὶ λέγει πρὸς τὸν ἱερέα τό· Εὐλόγησον, δέσποτα·

(1) L'ouvrage, dont le titre est malheureusement tu, devrait être la célèbre *Mystagogie* (éd. P. G. XCI, col. 657-717). Mais je ne vois nulle part formulée la comparaison prêtée ici à saint Maxime. Il n'est dès lors pas étonnant qu'elle ne se rencontre pas davantage dans la recension latine d'Anastase le Bibliothécaire, puisque le fragment traduit par ce dernier n'est autre que le chap. xxiv du précédent ouvrage.

(2) Sur le ministre de la prothèse, voir les remarques de M. MANDALA, *op. cit.*, pp. 73 suiv., 82 suiv., compte tenu de ce qui est dit ci-dessus au sujet de la date erronée assignée à notre document. Voir aussi M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, *De Missa rituum orientalium Pars Altera*. Romae, 1932, pp. 17-29 (passim).

(3) Sur la pratique de verser de l'eau dans le calice à la prothèse, consulter surtout HANSSENS, *op. cit.*, III, 2, p. 236-242.



Καὶ τότε αὐτὸς ὁ διάκονος ἐνοῖ τὸ θερμὸν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ· γέγραπται γάρ· ὁ διάκονος εὐλογεῖται, οὐκ εὐλογεῖ.

- 200 Περὶ δὲ τῶν προσφορῶν (1) τῶν προσφερομένων τῇ Ἐκκλησίᾳ ταύτας ἡμεῖς προσφέροντες ἐν τῇ προσκομιδῇ μίαν ἐξ αὐτῶν ποιοῦμεν ἀναφορὰν ἐκβάλλοντες τὴν σφραγῖδα μεγάλην κατ'ἐξοχὴν τῶν λοιπῶν, ἣν καὶ ὑψοῦμεν. Τὴν δὲ δευτέραν προσφορὰν καὶ τρίτην καὶ τὴν τετάρτην προσκομίζομεν κατὰ τὴν διάταξιν τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου
- 205 κύρ Νικολάου ἐκβάλλοντες ἐξ αὐτῶν μικρὰς σφραγῖδας, λέγοντες καὶ ἐπ'αὐταῖς καθὼς ἐκεῖνος ἐδίδασκεν. Εἴθ'οὕτως ἂν ᾧσι καὶ ἕτεροι προσφοραὶ προσφέρονται καὶ αὐτὰς ἀκολουθῶς λέγοντες καὶ ἐπ'αὐταῖς εἰς μίαν ἐκάστην τό· « Πρόσδεξι Κύριε καὶ ταύτην τὴν θυσίαν εἰς ἱλασμόν τῶν δούλων σου τῶν προσενηκάντων καὶ δι'οὓς προσήγαγον ».
- 210 Καὶ γὰρ οὐκ ἔστι δυνατόν ἐπιγινώσκειν τὸν ἱερέα ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς προσκομιδῆς μίαν ἐκάστην προσφορὰν τίνος ἐστί, διότι συνάγονται πολλαὶ καὶ σποράδην ἀπὸ διαφόρων οἰκῶν· καὶ διὰ τοῦτο, ὡς εἴρηται, μετὰ τὴν δεσποτικὴν προσφορὰν καὶ τὰς ἑτέρας τρεῖς ποιοῦμεν καὶ εἰς τὰς λοιπὰς, ὡς δεδήλωται. Λέγουσι δὲ τινες-οἱ καὶ διαθεβαιοῦντες
- 215 ὅτι ὁ λέγουσι τοῦτο καὶ ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ τελεῖται-ὅτι, ὡς προσκομίζεις τὴν πρώτην προσφορὰν ἤγουν τὴν δεσποτικὴν καὶ λέγεις ἐπ'αὐτῇ τό· « Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη », εἴθ'οὕτως ἐγγυχράτεις ὅπισθεν διὰ τῆς λόγχης τὸν τίμιον σταυρόν, λέγων τό. « Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ », οὕτως ὀφείλεις ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ εἰς
- 220 τὰς λοιπὰς προσφοράς, ὅσαι καὶ εἶεν, κἂν τε τρεῖς κἂν τε δέκα κἂν τε τριάκοντα, καὶ ποῖον τούτων οὐδὲν ὀφείλεις λέγειν.

Καὶ ἰδοὺ, δέσποτα, καὶ ἐν τούτῳ φροντίς μοί ἐστί μεγάλη λογιζομένων ὅτι, ἐὰν αἱ πᾶσαι καὶ παρὰ πάντων προσαγόμεναι προσφοραὶ οὕτως ὀφείλουσι προσκομίζεσθαι, πάντως καὶ ὁμοῦ ἅπασαι ὀφείλωσιν

225 ὑψωθῆναι. Ὁ γὰρ πολλάκις μνημονευθεὶς ἁγιώτατος πατριάρχης εἰς ἐν τῶν κεφαλαίων αὐτοῦ τῶν πεμφθέντων τῷ μοναχῷ Ἰωάννῃ ἔγραψεν (2) οὕτως. « Προσφορὰν δὲ μίαν ὑψοῦν ἄξιον ὡς καὶ πάντες τελοῦσιν ὅτε ἐπιφωνεῖται τό. Εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός· τὰ δὲ λοιπὰ τὰ κείμενα κάτωθεν ἐπευλογοῦνται ἀπὸ τῆς ἐπιφω-

230 τήσεως τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἣν τὸν τότε καιρὸν πιστεύομεν γίνεσθαι ».

Ὡσαύτως αὐτὸς ἐρωτηθεὶς παρὰ τοῦ αὐτοῦ μοναχοῦ καὶ εἰ δεῖ τὰ προσφερόμενα ἐν ἐκκλησίᾳ, οἷον προσφορὰν καὶνάματα, ἀδιαφόρως ἐσθίειν τὸν ἱερέα καὶ ὅπου βούλεται καὶ ὡς βούλεται καὶ ὡς ἄρτον

(1) Cf. HANSSSENS, *op. cit.*, II, 1, p. 187-193.

(2) Texte de la citation dans I. OUDOT, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta I.* Vatican, 1941, p. 18, l. 18-22 (Question 9). Cf. GRUMEL, *Regestes*, n° 982, § 21.

- 235 κοινὸν ἐσθίειν ταῦτα ἢ μετὰ προσοχῆς καὶ φειδοῦς. Εἰ δὲ καὶ περιττόν  
 εἰσι, τί χρὴ αὐτὰ ποιεῖν; ἔφη (1)· « Τὰ μὲν τῆς ὑψωθείσης κλάσματα  
 οὐχί, ἀλλ' ἐν ἐκκλησίᾳ μόνον ἐσθίειν καὶ ἔσω ὄντες τῆς ἐκκλησίας  
 ἅπαντα ἵνα διαπανήσωσι (2), τὰ δὲ περιττὰ τῶν ἄλλων μὴ μετὰ  
 γάλακτος καὶ τυροῦ καὶ ἰχθύων ἀλλὰ μόνα καὶ ἰδιαζόντως· Ἰδοὺ καὶ  
 240 ἐνταῦθα, ὡς νομίζω, ὅτι ὁ ἀγιώτατος πατριάρχης μίαν καὶ μόνην  
 ἀποδεικνύει γίνεσθαι ἀναφοράν, ἥτις καὶ μόνη μέλλει ὑποῦσθαι.

Ἐπὶ πᾶσι δὴ τούτοις διαπορῶ ὡς ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος, ἵνα  
 δὲ μὴ καὶ τὸν τῆς ἀμελείας δώσω λόγον. Ἐνεκεν τούτου δέομαι καὶ  
 παρακαλῶ ἵνα ἐγγράφως κατέχω τὴν ἀλήθειαν καὶ μὴ πλανῶμαι  
 245 μὴδὲ ἐντρέπωμαι ἀπὸ τῶν ψευδολόγων· εὖχομαι δὲ τὴν Ἀγιωσύνην  
 σου.

#### Λύσις πρὸς ταῦτα

Ὁ μέγας Βασίλειος οὐ περὶ διαφόρων προσφορῶν ἠρωτήθη· ὅθεν  
 οὐδὲ περὶ τούτων ἐρμηνεύειν διανοήθη, ἀλλὰ περὶ μόνου τοῦ· Τί ποτε  
 ἄρα ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος ἐμφαίνειν βούλεται καὶ τί τὸ καθὲν τούτων  
 250 αἰνίγμα σημαίνειν ἐθέλει· ὁ δὴ σαφῶς τε καὶ εὐκρινῶς ὁ μέγας οὗτος  
 διεσάφησέ τε καὶ διετράνωσεν. Εἰ γὰρ περὶ διαφόρων προσφορῶν  
 ἠρωτήθη ἢ καὶ μὴ ἐρωτηθεῖς αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπισημῆνασθαι περὶ  
 τούτου ἐγίνωσκεν, οὐδὲν ἂν πάντως παρῆκεν· ἀλλὰ κατὰ λεπτόν ἅπαντα  
 ἐξηγήσατο.

255 Ὁ δὲ ἀρχιεπίσκοπος Γερμανὸς περὶ αὐτοῦ τούτου ἐρωτηθεὶς οὐ δὴ  
 καὶ ὁ μέγας Βασίλειος ἢ καὶ καθ' ἑαυτὸν ἐκφράσαι διανοηθεὶς πεπλή-  
 ρωκε τὸ οἰκεῖον διανόημα, μὴδὲν προσθεὶς περὶ διαφόρων (3) προσ-  
 φορῶν, ἐπειδὴ οὔτε ἠρωτήθη περὶ αὐτοῦ, οὔτε αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν  
 ἐκφράσαι διανοήθη περὶ αὐτοῦ· ἴσως γὰρ οὐδὲ ἐζητεῖτο· ὁ δὲ προ-  
 260 σέθηκεν οὐ τελεῖται σήμερον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ οὐχ  
 ὅτι μὴ καλῶς ἔχει, ἀλλ' ὡς περιττόν ἴσως ἢ καὶ ἄλλως παροραθέν· ὁ  
 δὲ ἐν τῇ Μεγάλῃ τοῦ θεοῦ Ἐκκλησίᾳ μὴ τελεῖται οὐδὲ ἐν ταῖς λοιπαῖς  
 οἴμαι τῶν Ἐκκλησιῶν ζητεῖσθαι ὁφείλει.

Ἄ δὲ ὁ μακαριώτατος κύρ Νικόλαος πρὸς τὸν ἡσυχαστὴν μοναχὸν  
 265 ἀπεκρίνατο περὶ διαφόρων προσφορῶν καὶ λοιπῶν κατὰ τὸ ἀπαράλει-  
 πτον μέχρι τοῦ νῦν κἀνταῦθα τελεῖται καὶ πανταχοῦ μὴ προσθήκη  
 ἢ ὑφαίρεσιν προσιέμενα. Καὶ οὕτως ἔξει ἀεὶ μὴδαμῶς ἀλλοιούμενα  
 ἢ μεταβαλλόμενα.

(1) OUDOT, *op. cit.*, p. 16, l. 25-28 (Question 8). Cf. GRUMEL, *Regestes*, n° 982, § 7.

(2) Le scribe hésitant met *iva* au-dessus de la ligne, puis écrit *διαπανήσω* qu'il corrige en ajoutant *ουσι* dans l'interligne au-dessus de l'oméga.

(3) Nouvelle distraction du copiste qui écrit d'abord : *διαφορὰς προσφορὰς* et ne corrige ensuite que le deuxième mot de l'expression (*προσφορῶν*).

Εἰς δὲ τὴν ἔνωσιν τοῦ ἁγίου ποτηρίου τὸ μὲν ἐπιστάζειν ὕδατι, ὡς  
 270 εὐσεβῶς γινόμενον, οὕτω δὲ καὶ τελείσθω, ἀναπληρουμένου τοῦ λεί-  
 ποντος διὰ τῆς ἐπιχύσεως τοῦ θερμοῦ ἢ, διὰ τὸ μὴ παρεῖναι ἕως  
 θερμόν, διὰ τοῦ ὕδατος.

Τὸ δὲ διὰ τῆς λαβίδος λαμβάνειν καὶ ἐπιχέειν εἰς τὸ ποτήριον ὡς  
 μηδ' ἐνταῦθα γινόμενον (1) μηδ' ἄλλαχοῦ τελείσθω.

275 Τὸ δ' ἐπίσης γίνεσθαι μίξιν οἴνου καὶ ὕδατος κατὰ τὴν ἐκ [τῆς  
 πλευρ]ᾶς τοῦ δεσπότου τῶν δύο ποταμῶν σύρροισιν ἀληθὲς μὲν, μὴ  
 θερμοῦ ἐμβαλλομένου. Τούτου δὲ ἀντισηκοῦντος τὴν τοῦ ὕδατος  
 μίξιν ὡς ἐν τῇ Μεγάλῃ γίνεται Ἐκκλησίᾳ, περιττὴ λοιπὸν ἢ τοῦ ὕδατος  
 ἐνωσις.

280 Τὴν δὲ προσκομιδὴν τῶν ἕρτων ἐν μὲν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ ἐστὶν  
 ὁ ἱερεὺς διηνεκῶς ἱστάμενος καὶ ποιῶν αὐτὴν οἰκονομικῶς διὰ τὸ  
 ἀμελεῖν τάχα τοὺς διακόνους· εἴτα διάκονος ἀποκομίζει ἐν τῷ ἱερῷ  
 βήματι καὶ δίδωσιν ἐτέρῳ ἱερεῖ. Ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἀπάσαις Ἐκκλη-  
 σίαις παρὰ διακόνου ἢ προσκομιδῇ γίνεται· εἴτα λαβὼν ὁ ἱερεὺς αὐθις

285 ἐπευλογεῖ αὐτήν.

Ἀναγνώστης δὲ οὐκ ὀφείλει ἐπιχέειν εἰς τὸ ποτήριον τὸ θερμόν  
 βασταζόμενον ὑπὸ τοῦ διακόνου ἀλλὰ ὑποδιάκονος ἢ διάκονος· οὔτινες  
 δὲ ὀφείλουσι λέγειν πρὸς τὸν διάκονον τό· Εὐλόγησον δέσποτα τὸ  
 θερμόν· ὁ δὲ ἐπευλογεῖ αὐτὸ καὶ λέγει. Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε

290 νῦν καὶ ἀεί. ὁ γὰρ διάκονος καὶ εὐλογεῖ καὶ εὐλογεῖται. Τοῖς δὲ ἀναγ-  
 νώταις ἀπείρηται τοῦτο παντάπασιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ.

Προσφορὰν δὲ μίαν ὀφείλει ποιεῖν ἀναφορὰν ἐκβάλλων τὴν σφραγιδα  
 μεγάλῃν ἣν δὴ καὶ ὑψοῦν ὀφείλει κατὰ τὴν παράδοσιν τοῦ μακαρίτου  
 κυρ Νικολάου· εἰς δὲ τὰς λοιπὰς, καθὼς παρ' ἐκείνου παρελάβομεν,  
 295 ποιεῖν ὀφείλομεν, ἐπιλέγοντες ἐπ' αὐτάς τό· Πρόσδεξι, Κύριε καὶ  
 ταύτην τὴν θυσίαν εἰς ἰλασμόν τῶν δούλων σου τῶν προσενεγκάντων  
 καὶ δι' οὓς προσήγαγον.

Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι, ὡς προσκομίζεις τὴν πρώτην προσφορὰν καὶ  
 λέγεις ἐπ' αὐτῇ ὅσα δὴ καὶ εἴωθας λέγειν, οὕτως ὀφείλεις ποιεῖν καὶ εἰς  
 300 τὰς λοιπὰς μὴ παραδέχου τὸ σύνολον. Τοῦτο γὰρ οὔτε ἐν τῇ Μεγάλῃ  
 ταύτῃ Ἐκκλησίᾳ γίνεται οὔτε ἐν ταῖς λοιπαῖς. Ἡ δὲ ἀπόκρισις, ἢ  
 πρὸς τὸν εἰρημένον μοναχὸν δοθεῖσα παρὰ τοῦ κυρ Νικολάου, ἢ αὐτὴ  
 κρατεῖτω πανταχοῦ καὶ τὰ μὲν τῆς ὑψωθείσης προσφορᾶς κλάσματα  
 ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ δαπανάσθωσαν. Τὰ δὲ λοιπὰ μὴ μετὰ γάλακτος  
 305 καὶ τυροῦ καὶ ἰχθύων, ἀλλὰ μετὰ φειδοῦς ὅτι πλείστης καὶ εὐλαβείας.

(1) A noter l'insistance avec laquelle Élie de Crète déclare que ce qui ne se fait pas à Sainte-Sophie ne doit pas se pratiquer ailleurs.

## TRADUCTION

*Mémoire adressé par un prêtre au très saint métropolite de Crète Élie au sujet de la proskomidie.*

Mon saint Seigneur! Veuillez votre Sainteté m'indiquer la solution de la difficulté que j'éprouve au sujet de la sainte oblation des pains.

Le grand Basile s'exprime en effet ainsi dans l'*Histoire Mystagogique de l'Église catholique* à propos du pain de proposition : Le pain de proposition signifie la purification du monde et l'infinie richesse de la bonté de Dieu, puisque le Fils de Dieu s'est fait homme et s'est offert en sacrifice, oblation, rançon et propitiation pour la vie du monde. Il a assumé toute la masse de l'humaine nature hormis le péché et s'est offert comme prémice et holocauste de choix à Dieu le Père pour le genre humain, ainsi qu'il le déclare : *Je suis le pain descendu du ciel; celui qui mange ce pain vivra éternellement*, ce pain dont le prophète Jérémie dit : *Venez et introduisons du bois dans son pain*, désignant par là le bois de la croix ainsi que son corps fixé sur cette croix.

Au sujet de la lance, — L'incision au moyen de la lance signifie ceci : *Comme une brebis il a été conduit à la boucherie et, comme un agneau, il est sans voix devant celui qui l'a tondu.*

A propos du vin et de l'eau. — Le vin et l'eau sont le sang et l'eau sortis de son côté selon ce mot du prophète : *Il lui sera donné du vin et il aura de l'eau à boire.* En effet la lance en question tient la place de celle qui a percé le côté du Sauveur en croix.

Au sujet du pain et du calice. — Le pain et le calice imitent véritablement ce banquet mystique au cours duquel le Christ prit du pain et du vin et but en disant : *Prenez, mangez et buvez-en tous, ceci est mon corps et mon sang*, montrant par là qu'il nous rendait participants de sa mort, de sa résurrection et de sa gloire.

Ces paroles là sont de saint Basile.

Mais je suis tombé sur un autre écrit absolument semblable et identique en tous ses chapitres à l'*Histoire Mystagogique* de saint Basile, sauf à avoir une addition dans celui qui traite du pain de proposition. La suscription de l'ouvrage en question est la suivante : *Histoire Mystagogique de l'Église Catholique par Germain, archevêque de Constantinople.* Après un court exposé, il s'exprime ainsi au sujet du pain de proposition : Le pain de proposition, c'est-à-dire le pain incisé, signifie l'infinie richesse de la grâce de Dieu, parce que le Fils de Dieu s'est fait Fils de l'homme, qu'il s'est proposé et a offert son corps comme oblation et rançon pour la vie du monde. Ayant donc pris tout le composé de la nature humaine hormis le péché, il s'offrit comme prémice et holocauste de choix à Dieu le Père pour le genre humain



ainsi qu'il le déclare : *Je suis le pain descendu des cieux*, puis : *Celui qui mange ce pain vivra éternellement*. C'est de lui que le prophète Jérémie dit : *Venez, mettons du bois dans son pain*, indiquant par là le bois de la croix qui a été fixé dans son corps.

L'incision au moyen de la lance veut dire ceci : *Comme une brebis il a été conduit à la boucherie et il est sans voix comme un agneau devant celui qui l'a tondue*. Ces paroles dites, l'officiant dépose la prosphora elle-même sur la sainte patène et, la montrant du doigt, prononce sur elle ces paroles : *Il n'ouvre pas la bouche. Dans son humilité il a été enlevé par le jugement. Qui racontera sa génération, puisque son existence est rayée de la surface de la terre!* Ces paroles dites, le prêtre prend le saint calice, puis, tandis que le diacre y verse le vin et l'eau, il reprend ainsi : *Il sortit du côté du Christ du sang et de l'eau. Celui qui l'a vu en rend témoignage et son témoignage est vrai*. Cela fait, il pose ensuite également le saint calice sur la divine table, montre du doigt et fixe du regard l'agneau immolé à travers le pain et le sang répandu à travers le vin. Il ajoute : *Il y en a trois qui rendent témoignage, l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne font qu'un*, maintenant, toujours et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il! Il prend ensuite l'encensoir, encense et fait la prière de l'offrande.

Ces dispositions sont de saint Germain, si tant est qu'elles soient de lui.

Le très regretté patriarche de Constantinople Nicolas, interrogé de son côté par le moine hésychaste Jean au sujet de questions ecclésiastiques pressantes, les résolut conformément à la tradition canonique. Il se prononce aussi au sujet de l'offrande des pains de proposition. Voici ses paroles :

« Nicolas patriarche de Constantinople! De la manière dont le prêtre doit faire la proskomidie.

« La première prosphora est en l'honneur du Seigneur. L'officiant doit faire une croix avec la lancette au-dessus de la prosphora en récitant le verset, puis il enfonce la lancette et enlève le sceau qu'il soit carré ou rond et prononce cette formule : *Voilà qu'est immolé l'agneau de Dieu, le Fils du Père, celui qui ôte le péché du monde*.

« Seconde prosphora. Quand le prêtre aura enfoncé la lancette, il devra enlever un petit sceau et dire : *Acceptez, Seigneur, ce sacrifice par l'intercession de la très glorieuse Souveraine, la Mère de Dieu, Marie toujours Vierge, pour l'expiation d'un tel qui l'a offert*.

« La troisième prosphora. Recevez, Seigneur, ce sacrifice par l'intercession des saintes et célestes Puissances, de Michel, Gabriel et des autres cohortes, pour le pardon d'un tel qui l'a offert.

« La quatrième prosphora. Recevez, Seigneur, ce sacrifice par l'intercession du bienheureux Prodrome, des saints et illustres apôtres, des saints prophètes, des saints évêques et du saint dont nous faisons mémoire présentement, ainsi que de tous les saints, pour le pardon d'un tel qui l'a offert.

Pour ce qui est des autres prosphorai s'il y en a, dire à chacune : 1<sup>o</sup> si c'est pour les vivants : *Recevez, Seigneur, ce sacrifice pour le pardon de celui qui l'a offert*; 2<sup>o</sup> si c'est pour les morts : *Recevez, Seigneur, aussi ce sacrifice pour le pardon d'un tel qui l'a offert et de ceux pour qui il l'a offert*.

Cela étant, voici ce qui nous embarrasse! Saint Basile expose simplement

ce que signifie l'offrande; il ne dit pas comment le prêtre doit la faire. Saint Germain, lui, montre comment il faut y procéder. Quant au très regretté patriarche Nicolas, il explique comment le prêtre doit faire la proscomidie, mais en omettant plusieurs éléments qui sont chez saint Germain! Saint Germain dit en effet : le prêtre, après avoir déposé cette même prosphora sur la sainte patène, la montre du doigt et dit sur elle : *Celui-ci n'ouvre pas sa bouche; dans son humilité il a été enlevé par le jugement. Qui racontera sa génération, puisque sa vie a été supprimée de dessus la terre!* Ces paroles dites, le prêtre prend le saint calice et, pendant que le diacre y verse le vin et l'eau, le prêtre reprend : *il sortit de son côté du sang et de l'eau, et celui qui l'a vu rend témoignage et son témoignage est vrai.* Cela fait, il pose ensuite le saint calice sur la divine table, le montre du doigt et fixe du regard l'agneau sacrifié à travers le pain et le sang répandu à travers le vin, puis ajoute : *Il y en a trois qui rendent témoignage, l'esprit, l'eau et le sang et ces trois ne font qu'un maintenant, toujours et dans les siècles des siècles.* Ainsi soit-il! Il saisit ensuite l'encensoir, encense et prononce la prière de la prothèse. Or le patriarche Nicolas ne dit rien de pareil, rien non plus au sujet de l'union (de l'eau et du vin); il parle uniquement de la première prosphora ou anaphore. Pour ce qui est de la deuxième, de la troisième et de la quatrième (prosphora), voir la teneur de ce qui est dit plus haut.

Telles sont les déclarations des saints Pères qui nous font difficulté, car dans notre ignorance nous pensons qu'elles ne s'accordent pas.

Voici au reste comment nous-mêmes, les petits et les indignes, nous disposons ici le rituel de la proscomidie, cela bien entendu selon l'ordonnance du très bienheureux patriarche Nicolas sur les prosphorai.

Nous commençons la proscomidie par dessiner une croix avec la lance au-dessus de la prosphora qui est au nom du Seigneur en récitant le verset, puis, enfonçant la lance, nous débutons par ces paroles : *Comme une brebis il a été conduit à la boucherie.* Nous accomplissons ce rit jusqu'au moment où nous enlevons le fragment scellé, à savoir jusqu'à ce passage : *Sa vie a été arrachée de la terre.* Ensuite nous retournons la partie scellée sur l'autre côté et y imprimons profondément avec la lance le vénérable signe de la croix en disant : *C'est l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, qui est immolé, celui qui ôte le péché du monde.* Puis nous déposons le fragment scellé sur la patène après avoir fait l'offrande pour tous les autres, prenons le vin et commençons par dire : *L'un des soldats, de sa lance, lui transperça le flanc, et aussitôt il en jaillit du sang et de l'eau.* Et nous versons le vin. Puis, prenant l'eau, nous disons : *Et de l'eau,* et nous versons l'eau dans le saint calice. Puis nous disons : *Et celui qui a vu rend témoignage et son témoignage est vrai.* Nous prenons ensuite l'encens et, après avoir encensé, nous récitons la prière de la prothèse.

C'est ainsi que je procède, moi l'humble et l'indigne. En réfléchissant à ce qui est dit ci-dessus, tant par saint Germain que par le patriarche Nicolas, je constate que ce que ce patriarche déclare plus haut c'est ce que nous faisons. Mais pour ce que saint Germain ajoute concernant le fait de montrer du doigt, l'union (du vin et de l'eau), le témoignage de l'esprit et de l'eau, la déclaration que les trois ne sont qu'un, nous ne le disons pas à la prothèse. Aussi je crains et je tremble que, agissant sans adopter ces paroles, je ne

sois puni éternellement. En butte à toutes ces difficultés, dans mon désir d'apprendre la vérité et d'être en accord avec la sainte Église de Dieu, je recours à ta Sainteté et supplie Dieu de te guider pour le salut de ton âme afin que tu puisses nous résoudre cette difficulté.

En rédigeant l'office de la sainte prothèse telle que l'a reçu la sainte Église de Dieu, tu pourrais nous le faire connaître, et ce ne serait pas seulement pour notre seule utilité, mais encore pour celle de nombreux autres et pour le salut de ta précieuse âme. J'ai aussi besoin d'être informé au sujet de l'union qui se fait dans le calice, je veux dire de celle du vin et de l'eau. En effet certains prêtres font cette union dans le calice à la sainte prothèse; celui-ci, après y avoir mis le vin, disons la quantité d'un demi-verre, y verse une petite goutte d'eau; tel autre met de l'eau dans un autre récipient, y introduit la cuillère et y puise en une fois de l'eau qu'il verse dans le calice. Interrogés sur le point de savoir pourquoi ils agissent ainsi, ils répondent que le chaud doit égaliser la température de l'eau et du sang. Or j'ai trouvé, moi, toujours sur le même sujet, un écrit portant une suscription d'après laquelle il serait de Maxime le Confesseur. Il s'exprime ainsi : il faut qu'ensuite le prêtre unisse dans le saint calice le vin et l'eau, puisque le sang et l'eau ont coulé, tels deux fleuves, du côté immaculé du Seigneur Jésus-Christ. C'est ainsi que moi, le pécheur, j'unis jusqu'à présent le sang et l'eau dans le saint calice. Mais je ne sais si je me trompe.

Je voudrais aussi savoir qui doit, quand le diacre célèbre avec le prêtre, faire l'offrande des pains de proposition ou l'incision des pains : le prêtre alors que le diacre est présent ou le diacre, que le prêtre assiste ou non à la prothèse? En effet dans ce lieu il arrive fréquemment que le diacre, en l'absence du prêtre à la prothèse, fasse lui-même l'incision de l'anaphore en prononçant cette formule : *Comme un agneau il est conduit à la boucherie*, et il agit de même pour les autres prosphorai. C'est encore lui qui pareillement fait le mélange dans le calice quand le prêtre n'est pas là en disant : *L'un des soldats lui ouvrit le flanc...* jusqu'à la fin! Et quand il a achevé le tout, le prêtre fait au-dessus de ces prosphorai la prière de la prothèse.

Je suppose que, en disant au sujet de la prothèse que le prêtre doit montrer du doigt et prononcer telles et telles paroles ainsi qu'il est spécifié ci-dessus, saint Germain ordonne au prêtre de dire ceci ou de faire cela indépendamment de l'union à faire dans le calice. Dans ce passage il dit en effet à ce sujet : Quand le prêtre a apporté le calice, le diacre y verse le sang et l'eau.

En plus de cela je demande à savoir s'il est permis au lecteur, au moment de faire le mélange dans le calice que le diacre vient d'apporter, d'y verser l'eau chaude. Il dit aussi au diacre : Bénis, seigneur, l'eau chaude! Le diacre reprend à nouveau la formule : Béni soit notre Dieu, etc. Ou bien faut-il que le diacre prenne l'eau chaude des mains du lecteur et dise au prêtre : Seigneur, bénissez? Et en ce moment le diacre lui-même mélange l'eau chaude dans le saint calice. Car il est écrit : le diacre est béni, mais ne bénit pas.

Pour ce qui est des prosphorai offertes à l'église, nous les groupons dans la proscomidie et n'en faisons qu'une seule anaphora; nous en extrayons le fragment marqué du grand sceau et nous l'élevons. Quant à la deuxième, à la troisième et à la quatrième prosphora nous en faisons l'offrande suivant l'ordonnance du très regretté patriarche Nicolas en retirant d'elles des



fragments marqués de petites croix et en prononçant sur ceux-ci les paroles prescrites par ledit pontife. Et s'il reste encore d'autres prosphorai nous en faisons aussi l'offrande à la file en récitant sur chacune d'elles la formule : Recevez, Seigneur, également ce sacrifice pour le pardon de tes serviteurs qui en ont fait l'offrande et de ceux pour lesquels ils l'ont faite. Il n'est en effet pas possible au prêtre de savoir au moment de la proskomidie de qui est chaque prosphora, car on en ramasse beaucoup séparément de diverses maisons. Et c'est pourquoi, comme on vient de le dire, après la prosphora du Seigneur, nous procédons pour les trois autres et les suivantes comme il est indiqué. Il y a des gens qui assurent que ce qu'ils soutiennent se fait dans la Grande Église. Ainsi, affirment-ils, l'on y offre la première prosphora, celle du Seigneur, en disant sur elle : *Comme une brebis il a été conduit à la boucherie*. Puis au moyen de la lance on grave derrière le signe vénérable de la croix en prononçant la formule : *Il est immolé l'Agneau de Dieu*. C'est ainsi qu'il faut faire et dire pour les autres prosphorai, quel qu'en soit le nombre, que ce soit trois, dix ou trente; aux paroles citées on ne doit rien ajouter de plus.

Voici encore, Seigneur, un point où mon embarras est grand. Je me demande si, dans le cas où il faudrait ainsi faire l'offrande des prosphorai apportées par tous, l'élévation de celles-ci devrait se faire dans tous les cas et toutes ensemble. Le très saint patriarche dont il a été fait souvent mention écrit en effet ceci dans l'un des chapitres envoyés au moine Jean : « C'est procéder dignement que de n'élever qu'une prosphora selon la pratique commune en entonnant le : *Un Saint, un Seigneur Jésus-Christ*. Les prosphorai restantes, placées au-dessous, sont bénies du fait de l'inspiration du Saint-Esprit, qui — nous le croyons — se fait à ce moment. »

Pareillement ce patriarche fut interrogé par le même moine sur le point de savoir, à propos des matières apportées à l'église en vue de l'offertoire, telles que la prosphora et les liquides : le prêtre peut-il les consommer indifféremment, où et comme il veut, tel du pain ordinaire, ou doit-il le faire avec attention et ménagement? Et s'il y a des restes, qu'en faire? Voici sa réponse : Pour ce qui est des fragments de la prosphora qui a servi à l'oblation, cela ne se peut; c'est dans l'église uniquement, que tout doit être consommé et cela à l'intérieur. Quant à ce qui reste des autres prosphorai on les mangera non point avec du lait, du fromage et des poissons, mais seuls et à part. Voyez! Dans ce passage, ce me semble, le très saint patriarche indique qu'on ne fait qu'une seule et unique anaphora, la seule aussi qui doive être élevée!

Toutes ces difficultés m'embarrassent, moi le simple et l'ignorant, pour ne pas parler de ma négligence. C'est pourquoi je vous en prie et vous en conjure. Que j'aie par écrit la vérité et que je ne sois ni trompé ni confondu par les menteurs. J'en prie ta Sainteté.

#### *Solution à ces difficultés*

Le grand Basile n'a pas été questionné au sujet de différentes prosphorai. Et c'est la raison pour laquelle l'idée ne lui est pas venue de donner de com-



mentaire à leur sujet. On lui a seulement demandé : Que peut bien signifier le pain de proposition? Que peut bien vouloir dire l'énigme qui est sous chacun d'eux? Et ce point, ce grand saint l'a clairement, nettement éclairci et expliqué. Supposez au contraire qu'on l'ait interrogé sur différentes prosphorai ou que, sans avoir été interrogé, il ait spontanément voulu s'expliquer à ce sujet, il n'aurait absolument rien omis, mais aurait tout expliqué par le détail.

L'archevêque Germain, lui, soit qu'il ait été interrogé sur le même point que le grand Basile, soit qu'il ait choisi de s'expliquer spontanément à ce sujet, a exprimé toute sa pensée à lui sans rien ajouter au sujet des différentes prosphorai. Comme on ne l'a pas interrogé sur ce point, lui-même n'eut pas l'idée de s'expliquer en l'affaire; sans doute ne l'en avait-on même pas sollicité! Ce que ce prélat ajoute ne se pratique plus aujourd'hui dans la Grande Église de Dieu; on l'a omis non point parce que cela n'est pas bien, mais peut-être comme superflu ou pour une autre raison. Selon moi, ce qui ne se pratique pas dans la Grande Église de Dieu, ne doit pas être cherché dans les autres Églises.

Les réponses que le bienheureux Nicolas fit au moine hésychaste à propos des différentes prosphorai et d'autres points sont intégralement observées ici et partout sans qu'on y ait rien ajouté ou enlevé. Et il en devra être ainsi toujours sans changement ni modification.

Pour ce qui est de l'union à faire dans le calice saint, la pratique de verser des gouttes d'eau étant pieuse, il faut la conserver, tout en complétant ce qui lui manque par l'effusion d'eau chaude ou, là où par hasard il n'y aurait pas d'eau chaude, d'eau simple.

La coutume de prendre de l'eau au moyen de la cuillère et de (la) verser dans le calice n'est pas reçue ici; elle ne doit en conséquence pas être suivie ailleurs.

Pareillement que le mélange de vin et d'eau se fasse conformément à la fusion des deux fleuves issus du flanc du Seigneur, rien de plus vrai, si on n'a pas d'eau chaude à y verser. Celle-ci remplaçant en effet la mixtion de l'eau (simple) comme on le pratique dans la Grande Église, l'union de l'eau devient dès lors superflue.

Pour l'Offrande des pains! Dans la Grande Église c'est le prêtre qui constamment se tient présent et qui en accomplit le rit par économie en raison de la négligence possible des diacres. Le diacre porte ensuite les oblats au saint autel où il les donne à un autre prêtre. Dans toutes les autres églises, c'est le diacre qui fait la proskomidie; après quoi, le prêtre la prend et la bénit aussitôt.

Le lecteur n'a pas à verser dans le calice l'eau chaude apportée par le diacre, mais le sous-diacre ou le diacre et ceux-ci doivent dire au diacre : Seigneur, bénissez l'eau chaude. Ce dernier la bénit en disant : Béni soit notre Dieu en tout lieu, maintenant et toujours, car le diacre tout à la fois bénit et est béni. Cet office est interdit à tous les lecteurs dans la Grande Église de Dieu.

Dans le cas d'une unique prosphora, celle-ci doit se faire en enlevant la partie qui porte le grand sceau, partie dont il faut faire l'élévation suivant l'enseignement du regretté Seigneur Nicolas. Pour les autres prosphorai,

nous devons agir suivant ses mêmes instructions et prononcer sur elles la formule : Recevez aussi, Seigneur, ce sacrifice pour le pardon de tes serviteurs qui l'ont offert et pour celui de ceux pour qui ils l'ont offert.

N'écoute en rien ceux qui soutiennent que tu dois faire aussi dans les autres prosphorai ce que tu fais dans la première, en les offrant de même et en redisant toutes les paroles que tu as l'habitude d'y prononcer. Cet usage n'existe en effet ni dans la Grande Église ni dans les autres. La réponse donnée par le seigneur Nicolas au moine en question est à observer telle quelle en tout lieu. Pour ce qui est des fragments de la prosphora qui a servi à l'élévation, on doit les consommer dans l'église; les autres le seront non avec du lait, du fromage ou du poisson, mais avec une extrême réserve et piété.

V. LAURENT.

# UN MANUSCRIT HAGIOGRAPHIQUE DE L'ANCIEN FONDS DU MONASTÈRE DU PRODROME (SERRÈS) :

Le cod. Athènes, Bibl. Nat. 2560

Parmi les manuscrits hagiographiques sur parchemin de l'ancien fonds du Monastère du Prodrome (Serrès) (1), actuellement conservés au Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale d'Athènes (2), le plus remarquable est certainement un codex de la

(1) Sur le Monastère du Prodrome, on peut aujourd'hui consulter l'ouvrage de A. GUILLOU, *Les Archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée* (= Bibliothèque byzantine, Documents, 3), Paris, 1955, qui dispense de recourir aux publications antérieures; l'appendice VIII, pp. 187-195, traite de la bibliothèque du monastère. Celle-ci contenait, avant 1914-1918, 100 manuscrits sur parchemin et 161 sur papier. Cf. M. RICHARD, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs* (= Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 1), Paris, 1948, p. 98. En 1917, les Bulgares confisquèrent les 261 manuscrits du Monastère du Prodrome et les quelque 430 du Monastère de Kosinitza (Drama), soit 691 manuscrits environ. En 1924, ils n'en restituèrent à la Grèce que 259, dont 5 ont été livrés au Musée Byzantin (codd. 155, 156, 157, 164 et 184) et 254 à la Bibliothèque Nationale d'Athènes (codd. 2396-2643); parmi ces derniers, plusieurs proviennent du Monastère de Kosinitza, et le cod. 2643 réunit des débris de 7 manuscrits différents. Les manuscrits sur parchemin du Monastère du Prodrome ont été sommairement recensés par le moine Christophore, qui fut longtemps higoumène du couvent. Ce catalogue a été publié par les soins de Mgr GERMANOS DE SÉLEUCIE, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς παρά τὰς Σέρρας ἱερᾶς καὶ σταυροπηγιακῆς μονῆς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου* dans *Ὁ Νέος ποιμὴν*, t. II (1920), pp. 193-208, 338-353; t. III (1921), pp. 83-93, 325-334, 459-466, 717-726; t. IV (1922), pp. 40-49. La plupart des manuscrits hagiographiques de la collection (parchemin et papier) sont mentionnés, assez inégalement, dans A. EHRRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 50-52), t. I-III, 2, 1/2, Leipzig, 1937-1952.

(2) D'après le catalogue de Mgr Germanos de Séleucie, les manuscrits entièrement hagiographiques sur parchemin du Monastère du Prodrome étaient au nombre de dix : *codd.* A 31, A 40. A l'exception du *cod.* A 31, qui a été égaré, les neuf autres se trouvent à la Bibliothèque Nationale d'Athènes : 1° *cod.* A 32 = 2559, Métaphraste de septembre, XI-XII<sup>e</sup> s. (A. EHRRHARD, t. II, p. 342); 2° *cod.* A 33 = 2541, Métaphraste de septembre et octobre, XIV<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, p. 342, 379); 3° *cod.* A 34 = 2535, Métaphraste de novembre, XI-XII<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, pp. 410-411, 692); 4° *cod.* A 35 = 2522, Métaphraste de novembre, XII<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, p. 434); 5° *cod.* A 36 = 2534, Métaphraste de décembre, XII<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, pp. 481-482); 6° *cod.* A 37 = 2562, Métaphraste de décembre, XIII-XIV<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, p. 482); 7° *cod.* A 38 = 2524, Métaphraste de décembre, XII<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, p. 496); 8° *cod.* A 39 = 2545, Métaphraste de janvier, XI-XII<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, p. 540); 9° *cod.* A 40 = 2560, Mélanges hagiographiques, XI<sup>e</sup> s. (A. EHRRHARD, t. III, 2, p. 798). Il faut remarquer ici que A. Ehrhard signale ces manuscrits d'après la cote ancienne de la Bibliothèque Nationale d'Athènes, à savoir : *Suppl.* 559, 541, 535, 522, 534, 562, 524, 545 et 560.

seconde moitié du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, coté autrefois *membraneus* A 40 et aujourd'hui 2560 (3). Il s'agit d'un recueil qui rentre dans la catégorie des *mélanges hagiographiques* et qui, en son état actuel, renferme quatorze vies ou éloges de saints, dont six inédits et inconnus par ailleurs. S'il a échappé jusqu'à présent à l'attention des chercheurs, c'est qu'il a été trop brièvement signalé (4). Nous croyons faire œuvre utile en lui consacrant ici une notice plus détaillée.

Dans son inventaire de la littérature hagiographique et homilétique byzantine, A. Ehrhard classe notre manuscrit parmi les *mélanges hagiographiques post-métaphrastiques* (5). On sait que ces recueils disparates qui, selon le grand érudit, n'étaient pas destinés à l'usage liturgique mais à la lecture privée (6), présentent parfois un réel intérêt. Ils nous livrent des textes rares ou inédits que l'on ne retrouve guère dans les collections ménologiques et dont le repérage fait la joie des hagiographes. Le codex que nous nous proposons d'étudier est précisément un spécimen caractéristique de ce genre de manuscrits.

## I

Le cod. *Athènes, Bibl. Nat.* 2560 peut être daté de la seconde moitié du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle (7). De grand format (315 × 240 mm), il est transcrit à l'encre brune sur parchemin de médiocre qualité. La réglure est de forme ancienne (8) et l'encadrement toujours identique (240 × 160 mm). L'écriture est régulière, droite et soignée; elle est en général en-dessous du tracé des lignes. Les esprits sont tantôt anguleux, tantôt arrondis, les circonflexes lunaires, les iotas adscrits assez fréquents. Sans être impeccable, l'orthographe est satisfaisante. A l'exception du f. 207, qui est transcrit sur papier par une main

(3) L'identification du *membraneus* A 40 avec le cod. *Athènes, Bibl. Nat.* 2560, enregistrée par A. Ehrhard, ne présente aucune difficulté. La cote A 40 a été marquée au crayon par une main récente sur le bois du contre-plat antérieur de la reliure.

(4) R. LAKE, *The early days of monasticism on Mount Athos*. Oxford, 1909, pp. 115-116, signale les *incipit* et les *desinit* de la plupart des textes inédits de notre manuscrit; Mgr GERMANOS DE SÉLEUCIE, t. III (1921), pp. 461-463, donne les titres des vies ou éloges sans autre indication; A. EHRHARD, t. III, 2, p. 798, fournit une description suggestive quoique sommaire. Voir aussi *infra*, note 41.

(5) A. EHRHARD, t. III, 2 : ch. VIII. Die Nebenwege der Überlieferung. § 1. Die nicht-menologischen Sammlungen. II. *Die nachmetaphrastischen Sammlungen* (pp. 789-893). B. *Die gemischten Sammlungen* (pp. 792-874).

(6) A. EHRHARD, t. III, 2, p. 726.

(7) D'après A. Ehrhard, le codex remonte au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. L'examen paléographique permet cependant de préciser davantage : seconde moitié ou fin du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle.

(8) Cf. R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*. Paris, 1954, p. 20.



du XIII-XIV<sup>e</sup> siècle (9) et qui réitère le contenu du f. 208 en le complétant, tout le reste est en parchemin, soit 208 feuillets sur deux colonnes de trente et une lignes chacune (10).

Le manuscrit primitif comportait vraisemblablement trente-trois cahiers sans numérotation suivie, dont six au moins n'étaient pas des quaternions. Actuellement, il n'en compte plus que vingt-huit, dont neuf ne sont pas des quaternions (11). En voici la liste : 1. (ff. 1-6<sup>v</sup>) = 6 ff. (12); 2. (ff. 7-12<sup>v</sup>) = 6 ff. (13); 3. (ff. 13-20<sup>v</sup>) = 8 ff.; 4. (ff. 21-28<sup>v</sup>) = 8 ff.; 5. (ff. 29-37<sup>v</sup>) = 9 ff. (14); 6. (ff. 38-45<sup>v</sup>) = 8 ff.; 7. (ff. 46-53<sup>v</sup>) = 8 ff.; 8. (ff. 54-61<sup>v</sup>) = 8 ff.; 9. (ff. 62-69<sup>v</sup>) = 8 ff.; 10. (ff. 70-77<sup>v</sup>) = 8 ff.; 11. (ff. 78-85<sup>v</sup>) = 8 ff.; 12. (ff. 86-93<sup>v</sup>) = 8 ff.; 13. (ff. 94-95<sup>v</sup>) = 2 ff. (15); 14. (ff. 96-103<sup>v</sup>) = 8 ff.; 15. (ff. 104-111<sup>v</sup>) = 8 ff.; 16. (ff. 112-119<sup>v</sup>) = 8 ff.; 17. (ff. 120-127<sup>v</sup>) = 8 ff.; 18. (ff. 128-135<sup>v</sup>) = 8 ff.; 19. (ff. 136-143<sup>v</sup>) = 8 ff.; 20. (ff. 144-151<sup>v</sup>) = 8 ff.; 21. (ff. 152-159<sup>v</sup>) = 8 ff.; 22. (ff. 160-167<sup>v</sup>) = 8 ff.; 23. (ff. 168-174<sup>v</sup>) = 7 ff. (16); 24. (ff. 175-181<sup>v</sup>) = 7 ff. (17); 25. (ff. 182-188<sup>v</sup>) = 7 ff. (18); 26. (ff. 189-195<sup>v</sup>) = 7 ff. (19); 27. (ff. 196-203<sup>v</sup>) = 8 ff.; 28. (ff. 204-208<sup>v</sup>) = 5 ff. (20).

Mise à part la perte de quatre feuillets vides d'écriture, le total des lacunes réelles du manuscrit se monte à quelque quarante-trois feuillets (21). C'est ce qui ressort non seulement du dénombrement

(9) A. EHRHARD, t. III, 2, p. 798, note 1 : « Eine Hand des 18. Jahrhunderts hat den daraufstehenden Text auf ein Papierblatt geschrieben, das als Fol. 207 vor dem Schlussblatt der Hs steht. » Il s'agit certainement d'une erreur typographique, qui du chiffre 13 a fait le chiffre 18.

(10) Le manuscrit a deux foliotations différentes : une à l'encre noire (coin droit de la marge supérieure) et une autre au crayon (coin gauche de la marge inférieure). Toutes les deux sont concordantes.

(11) Le parchemin étant de mauvaise qualité, le copiste s'est vu sans doute obligé, avant l'usage, de rejeter un certain nombre de feuillets. C'est ce qui expliquerait la présence de nombreuses demi-feuilles dans le manuscrit (cahiers 2, 5, 19 et 20).

(12) Trinion dès l'origine.

(13) Trinion également dès l'origine.

(14) Quaternion dans lequel le copiste a introduit une demi-feuille supplémentaire.

(15) Binion dont on a arraché les deux derniers feuillets vides d'écriture.

(16) Quaternion qui a perdu un feuillet vide d'écriture (f. 8).

(17) Quaternion qui a perdu un feuillet de texte (f. 7).

(18) Quaternion qui a perdu un feuillet de texte (f. 4).

(19) Cahier qui n'a jamais eu que sept feuillets.

(20) Trinion qui a perdu les deux derniers feuillets (un feuillet de texte et un feuillet blanc); le feuillet de texte perdu a été remplacé en papier au XIII-XIV<sup>e</sup> s.

(21) Deux feuillets du manuscrit sont en outre en mauvais état (ff. 1 et 208) et un grand nombre de feuillets ont les marges coupées, verticalement ou horizontalement (ff. 4, 8, 16, 40, 45, 53, 54, 68, 91, 93, 100, 126, 134, 160, 180, 184 et 196). Ces dernières mutilations ne semblent pas fortuites : pendant l'occupation turque de l'Orient chrétien, les moines grecs découpaient souvent les marges des parchemins, spécialement des livres à caractère sacré (évangéliaires, ménologes, ménées, etc.), pour en faire des phylactères. Sur l'usage des phylactères (περίπτα, φυλακτήρια, πουργία γραπτά) chez les Byzantins, voir Ph. ΚΟΥΚΟΥΛΗΣ,

attentif des cahiers, mais aussi de la numérotation originale en majuscules rouges des pièces du recueil (λόγοι α'-ιε'). D'une part, plusieurs cahiers ont disparu : un au début du codex (22), trois au moins entre les ff. 12 et 13 (23) et un entre les ff. 20 et 21 (24). D'autre part, trois feuillets de texte ont été arrachés : un entre les ff. 180 et 181, un entre les ff. 184 et 185 (25) et un à la fin du codex (26). Il est certain toutefois que la plupart de ces lacunes existaient déjà au xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècle, car un copiste de cette époque — peut-être le même qui a transcrit le f. 207 du manuscrit — y a placé un index et deux notes qui les signalent. Dans l'index, le λόγος α' acéphale et le λόγος δ' entièrement arraché sont passés sous silence (27). Dans les notes, les lacunes existant entre les ff. 12 et 13 et entre les ff. 20 et 21 sont explicitement indiquées (28).

Si les cahiers du manuscrit ne portent pas trace de numérotation suivie, les cahiers 14 à 23 sont cependant signés de α' à ι'. Ces signatures originales, dont α', θ' et ι' ne sont pas visibles, sont placées au coin gauche de la marge inférieure du premier feuillet de ces cahiers. Le petit problème posé par cette anomalie est facile à résoudre. Les dates liturgiques des saints dont on trouve dans le manuscrit la vie ou l'éloge prouvent que les cahiers 14 à 23 forment un ensemble de cinq textes complets (29), datables du 5 mars au 29 août. Le copiste a donc transcrit ces cahiers à part. Il les a ensuite introduits dans le corps du manuscrit, en numérotant les pièces de α' à ιε'. Le λόγος δ' ayant été arraché, il n'en reste plus que quatorze.

Un certain nombre de notes et griffonnages postérieurs se trouvent parsemés dans le codex (30). La plupart sont sans importance. Nous ne signalons ici que ce qui nous semble mériter d'être retenu :

1. Les initiales slaves M. Sb. Ub. (31) et l'étiquette portant le chiffre 53 (32). Ce sont des vestiges de la détention du manuscrit par

Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός (= Collection de l'Institut Français d'Athènes, 11), t. I, 2, Athènes, 1948, pp. 255-265.

(22) Manquent les trois quarts du λόγος α'.

(23) Font défaut une grande partie du λόγος γ' (un cahier) et le λόγος δ' en entier (au moins deux cahiers).

(24) Lacune mutilant en plein milieu le λόγος ε' (n° 4 actuel).

(25) Perte de deux feuillets dans le texte du λόγος ιδ' (n° 13 actuel).

(26) Manquent les dernières lignes et la doxologie du λόγος ιε' (n° 14 actuel).

(27) Πίναξ τῶν λόγων τῆς βίβλου (f. 2v, seconde colonne).

(28) + ἐνταῦθα εἰσαχθὲν τετράδιον (f. 12 v); + καὶ ἐνταῦθα (τετράδιον) (f. 20v); autre note de la même main : + [Ἱησοῦ] Χ(ριστ)ῆ υἱῆ τοῦ Θ(εο)ῦ ἐλέησόν με (f. 8 v).

(29) ff. 96-174; f. 174 v blanc.

(30) ff. 2, 57, 58, 63, 86, 89, 138v, 144v, 152v, 169v, 174v, 189, 190, 207v et 208 v.

(31) Contre-plat postérieur.

(32) Plat antérieur.

les autorités bulgares. Les initiales signifient M(onastère) S(aint) J(ean). Quant au chiffre de l'étiquette, c'est la cote provisoire donnée au manuscrit lors de son entrée à la Bibliothèque Nationale de Sofia (33).

2. Deux épigrammes à saint Maxime le Confesseur, dues à une main du XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle, différente de celle qui a transcrit le f. 207 :

Ἡ καλλιγραφήσασα χεὶρ ἐξαισίως  
τὰς χριστοτερπεῖς δογμάτων παραδόσεις  
καὶ γλῶσσα τοῦ μάκαρος, οἴμοι, Μαξίμου,  
τῷ κακοδόξῳ ἐκθερίζονται ξίφει (34).

Ἡ γλῶσσα καὶ χεὶρ Μαξίμου τοῦ πανσόφου,  
ὄργανα τοῦ πνεύματος, ᾧ πάθους ξένου,  
ἐκ δεξιᾶς τέτμηντο τῶν παρανόμων·  
ἃ δακρύων πίμπλησι τὴν ἐκκλησίαν (35).

3. Enfin, une note inachevée du XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, qui fournit deux mentions prosopographiques concernant le monastère à cette époque tardive :

ἀγίη, πατερες κ(αὶ) ἡαίρις οἱ εὐρισκέστε στον τημι(ον) προδρο-  
μ(ον) μετανία ἀπὸ εμενά τ(ὸν) παπ(ᾱ) Γαβριήλ ὅς τοὺς πατερες ὦλός  
κ(αὶ) ὅς τ(ὸν) πρόηγουμενον τ(ὸν) παπ(ᾱ) Νικοδιμο κ(αὶ) ὅς τους (36).

La décoration du manuscrit, entièrement à l'encre rouge, ne présente aucun intérêt artistique. Titres en minuscules; initiales majeures ornées; petites initiales en vedette. On y relève trois frontons sous forme de Π (37), un fronton carré (38) et neuf bandeaux (39). Un croquis de saint Onuphre, dû à une main postérieure, est tracé en marge au titre de la Vie de ce saint (40).

Datable du XVI<sup>e</sup> siècle, la reliure du codex est fortement abîmée. Le cuir du dos et, en partie, celui des deux plats ont disparu. Cette détérioration, qui a permis l'infiltration de l'humidité, a aggravé l'état du manuscrit, dont le parchemin est jauni et plissé.

(33) Cf. A. GUILLOU, *Les Archives de Saint-Jean-Prodrôme sur le mont Ménéecé*, Paris, 1955, p. 188.

(34) f. 138 v.

(35) f. 152 v.

(36) f. 207 v. Nous reproduisons la note en respectant l'orthographe fautive.

(37) ff. 9 v, 76 et 159.

(38) f. 138 v.

(39) ff. 3, 13, 33 89 v, 96, 106, 119 v, 175 et 190.

(40) f. 119 v.

## II

Des quatorze pièces hagiographiques contenues dans le cod. *Athènes, Bibl. Nat.* 2560, neuf sont complètes (nos 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 et 12) et cinq mutilées (fortement : nos 1, 3 et 4; légèrement : nos 13 et 14). Nous identifierons les textes édités et inédits par une référence à la B. H. G.<sup>3</sup> (41); mais, afin que notre description soit aussi complète que possible, nous répéterons les *incipit* et les *desinit* de toutes les pièces non publiées, en les accompagnant de quelques remarques critiques; quant aux dates liturgiques des saints omises dans le recueil, nous les placerons entre crochets.

1. (ff. 1-2<sup>v</sup>) Passion de saint Pierre d'Alexandrie = B.H.G.<sup>3</sup>. 1503.

[Nov. 25]

[Λόγος α'.] C'est le seul texte métaphrastique du codex. Publié pour la première fois par F. Combefis, il n'a jamais été réimprimé depuis (42). Sa valeur historique est nulle, comme celle de la *Passion* ancienne dont il dépend (43). *Inc. acephal.* ἀπείργειν σὺν προθυμίᾳ βουλόμενοι ὡς οὖν τοῦτο αὐτοῖς ἀνηγγέλη, ἐθεάθη δὲ καὶ ὁ τῆς φυλακῆς τοῦχος ὁρωρυγμένος (44).

2. (ff. 3-9) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Θεόδωρον = B.H.G.<sup>3</sup>. 1760.

Λόγος β'.

[Fév. 17]

3. (ff. 9<sup>v</sup>-12<sup>v</sup>) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἰγνάτιον τὸν θεοφόρον ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας σύγχρονον τὸν (sic) ἀποστόλων γενόμενον καὶ ἐν Ῥώμῃ μαρτυρήσαντα = B.H.G.<sup>3</sup>. 816.

[Déc. 20]

Λόγος γ'. *Des. mutil.* μηδέπω δεξαμένην ὁδοιπόρων· νῦν μὲν γὰρ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι κίνδυνος οὐδεὶς τοῖς ἐπισκόποις (45).

(41) *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition mise à jour et considérablement augmentée par F. HALKIN (= *Subsidia hagiographica*, 8 a), Bruxelles, 1957, 3 vol. Le savant éditeur de ce précieux répertoire signale les *incipit* et les *desinit* des textes inédits de notre codex d'après les notes que nous lui avons fournies.

(42) F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi vetustis graecorum monumentis consignati ex tribus antiquissimis Regiae Lutetiae bibliothecis*, Parisiis, 1660, pp. 189-221.

(43) B. H. G.<sup>3</sup>. 1502; J. VITEAU, *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897, pp. 69-85; B. H. G.<sup>3</sup>. 1502 a : recension un peu plus développée du texte précédent, avec un prologue inédit; F. HALKIN, *Un manuscrit grec inconnu : le ménologe de Douai Abbey, près de Reading*, dans *Scriptorium*, t. VII (1953), p. 54.

(44) F. COMBEFIS, p. 214, ligne 30.

(45) P. G., t. L, col. 590, ligne 8.



4. (ff. 13-33) Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου ἀρχιεπισκόπου Κύπρου μεταφρασθεὶς ἀπὸ τῶν ὑπομνημάτων τῶν μακαρίων Ἰωάννου καὶ Πολυβίου γενομένων αὐτοῦ μαθητῶν (46) = B.H.G<sup>3</sup>. 601 a.

[Mai 12]

Λόγος ε', le λόγος δ' ayant été arraché. Texte inédit qui, à notre connaissance, n'a pas encore été repéré dans d'autres manuscrits. *Inc.* Τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπογραφάμενων τὴν πολιτείαν ἀκαεῖ μεταθεμένων τὴν ζωὴν *Des.* εἰσῆνεγκαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἔμεινε δὲ τρεῖς ἡμέρας καὶ οὐκ ἐθάπτετο διὰ τὴν πολλὴν φιλονεικίαν τῶν ἀντικειμένων αὐτῷ αἰρετικῶν, [τῷ δὲ Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν πρέπει] δόξα... ἀμήν (47). Il s'agit bien d'une métaphore des récits légendaires sur saint Épiphane, attribués à Jean (48) et à Polybe (49), ses disciples (50). Le rédacteur anonyme fond les deux textes en un seul, en supprimant force détails, en simplifiant le style et en ajoutant çà et là des remarques de son propre cru. Malgré l'expression du titre βίος μεταφρασθεὶς, le texte ne semble avoir aucun rapport avec Syméon Logothète, car le compilateur s'inspire de principes littéraires différents de ceux du célèbre hagiographe (51). C'est peut-être la raison pour laquelle le texte mériterait d'être édité et étudié. Malheureusement, il présente une lacune d'un cahier entre les ff. 20 et 21. *Des.* (f. 20<sup>v</sup>) ἄλλοτε πάλιν τριῶν ἀγροίκων εἰσελθόντων εἰς τὸ μοναστήριον καὶ τοῦ ἐνὸς αὐτῶν ὑπὸ δαίμονος | *Inc.* (f. 21) | καὶ ἐπιμελομένους σεμνότητος· καὶ ἦν ἰδόντα τὴν ἐκκλησίαν ἄλλον οὐρανὸν εἰκάσαι ὥσπερ ἀγγέλων (52).

5. (ff. 33-75<sup>v</sup>) Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου = B. H. G<sup>3</sup>. 1401 a.

[Mai 15]

(46) Quelques lettres du titre ont été renforcées à l'encre noire par une main toute récente (probablement bulgare).

(47) Les mots placés entre crochets ont été ajoutés par une main postérieure.

(48) B. H. G<sup>3</sup>. 596; *P. G.*, t. XLI, col. 24-73; G. DINDORF, *Epiphaniū episcopi Constantiae opera*, t. I, Lipsiae, 1859, pp. 3-45.

(49) B. H. G<sup>3</sup>. 597; *P. G.*, t. XLI, col. 73-112; G. DINDORF, t. I, pp. 45-77.

(50) Voir la critique sévère de ces récits par D. PAPEBROCK, dans *Acta Sanctorum*, 3<sup>e</sup> éd. Maii, t. III (1866), p. 46, par S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. X, Paris, 1705, pp. 802-804 et par H. DELEHAYE, *Saints de Chypre*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVI (1907), pp. 242-243.

(51) Τις δ' ἂν ἕτερος ἢ πάντως αὐτὸς οὗτος ὁ εἰς ὑπόθεσιν τοῦ λόγου προκειμένος, οὗ τὸν ἱερὸν βίον ἄνωθεν διηγῆσθαι διὰ βραχέων ἐν ἀπλᾷ καὶ ὑπταζούσαις ταῖς λέξεσιν, ἵνα μὴ τὴν ὀφέλειαν ὁ κόρος καὶ τὸ κομψὸν τοῦ λόγου λυμῆνηται· λύειν γὰρ εἴωθε τὴν κατάνυξιν ἢ ἀσάφεια (f. 13).

(52) Le copiste a numéroté en partie les miracles contenus dans le récit : α' (ff. 16<sup>v</sup>-17); β' (ff. 17<sup>v</sup>-18); γ' (ff. 18-18<sup>v</sup>); δ' (f. 18<sup>v</sup>); ε' (ff. 18<sup>v</sup>-19); ζ' (ff. 19-20); ζ' (f. 20); η' (ff. 20-20<sup>v</sup>); θ' (f. 20); ι' mutilé de la fin (f. 20<sup>v</sup>); κ' mutilé du début (f. 21); par le fait de la perte d'un cahier, les numéros ια'-θ' manquent; κα' (f. 21); κβ' (ff. 21-21<sup>v</sup>); κγ' (f. 21<sup>v</sup>); mais bien que le récit des miracles continue, la numérotation s'arrête au chiffre κγ'.

Λόγος ε'. *Inc.* Τὸ τῆς οἰκονομίας ὄντως μυστήριον προδιαγράφων ὁ τοῦ Θεοῦ πατὴρ λόγος *Des.* οὗτος ὁ βίος τοῦ τρισολβίου, τοιαῦτα τὰ κατορθώματα καὶ τὰ κατὰ δαιμόνων ἀριστεύματα, εἰς δόξαν... ἀμήν. Témoin inédit et complet d'une version tardive de la *Vie de saint Pachôme*. Dans son recueil des textes grecs relatifs au saint, F. Halkin en a signalé l'existence (53). Ce n'est point un éloge, mais une Vie proprement dite. L'auteur anonyme semble avoir utilisé la *Vita prima* (54), la *Vita altera* (55) et, probablement, la *Vita quarta* (56). Il y a inséré, en outre, la *Regula angelica* (57). Bien que la pièce n'ajoute rien de nouveau aux données déjà connues, sa publication compléterait utilement le dossier hagiographique de Pachôme.

6. (ff. 76-89v) Ὑπόμνημα εἰς τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον ἐν βασιλεῦσι Κωνσταντῖνον τὸν πρῶτον ἐν Χριστιανοῖς βασιλεύσαντα = B. H. G<sup>3</sup>. 369c. [Mai 21]

Λόγος ζ'. Discours inédit que le rédacteur déclare avoir composé d'après plusieurs historiens (58). *Inc.* Ὅσοι μὲν τῶν ἀνθρώπων τὸ ἄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς πρὸς Θεοῦ καὶ τῆς πάντα περιεπούσης αὐτοῦ θείας προνοίας εἰληφέναι διέγνωσαν *Des.* τά τε εἰδωλικά τεμένη κατετεφρώθησαν καὶ ναοὶ θεοὶ καὶ θυσιαστήρια πανταχοῦ γῆς ἀνηγέρθησαν, εἰς δόξαν... ἀμήν. Il est d'une valeur bien inférieure, en étendue et en intérêt, aux textes publiés par M. Guidi (59) ou par H. G. Opitz (60). L'empereur est présenté comme un modèle de piété et de force, dont le destin a été de détruire les idoles et d'affermir la vraie foi. Il va sans dire que les ombres de sa vie y sont passées sous silence et que les données légendaires y prédominent (61). Un

(53) F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae* (= Subsidia hagiographica, 19), Bruxelles, 1932, p. 9\*, note 5.

(54) B. H. G<sup>3</sup>. 1396; F. HALKIN, pp. 1-96.

(55) B. H. G<sup>3</sup>. 1400; F. HALKIN, pp. 166-271.

(56) B. H. G<sup>3</sup>. 1400d; F. HALKIN, pp. 407-456.

(57) B. H. G<sup>3</sup>. 1399x; F. HALKIN, *L'Histoire Lausique et les Vies grecques de S. Pachôme*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVIII (1930), pp. 269-281, 282-285.

(58) Διὸ καὶ πολλοὶ αὐτὸν τροπαίοις καὶ ἀνδραγαθημάτων εὐτυχίας ὁ δοξάζειν εἰδὼς τοὺς αὐτὸν δοξάζοντας ὑπερβαλλόντως ἐδόξασεν, ὥς καὶ πλείστοι τῶν ιστοριογράφων τὰ κατ' αὐτὸν ιστορῆσαι διὰ σπουδῆς ἔθεντο· ἐξ ὧν ἐρανισάμενοι ἀκατασκευῶν λόγῳ τὸν ἔπαινον πλέξαι φήθημεν, ὑπόδειγμα τοῦτον τοῖς μετέπειτα καὶ στήλην εὐσεβείας καὶ ἀνδρείας προδιαγράψαντες (f. 76v).

(59) B. H. G<sup>3</sup>. 364; M. GUIDI, *Un bios di Constantino*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Serie quinta, t. XVI (1907), pp. 306-340, 637-660; Roma, 1908, pp. 6-59.

(60) B. H. G<sup>3</sup>. 365; H. G. OPITZ, *Die Vita Constantini des codex Angelicus* 22, dans *Byzantion*, t. IX (1934), pp. 535-593, et remarques complémentaires de P. HESELER et J. BIDEZ, dans la même revue, t. X (1935), pp. 399-437.

(61) Cf. E. GERLAND, *Konstantin der Grosse in Geschichte und Sage* (= Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 23), Athen, s. d. (1937). La publication des vies ou éloges inédits, consacrés à Constantin le Grand et épars dans de nom-

passage concernant la fondation de Constantinople, où le compilateur anonyme semble faire état de la prééminence de la Nouvelle Rome sur l'ancienne (62), permettrait de conjecturer que le discours a été composé pendant l'une des deux crises, de Photius ou de Cérulaire (63).

7. (ff. 89<sup>v</sup>-95<sup>v</sup>) Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὁσίον πατέρα ἡμῶν Ἀνδρέαν ἀρχιεπίσκοπον τῆς Κρητῶν νήσου = B. H. G<sup>3</sup>. 114 b.

[Juil. 4]

Λόγος η'. On sait que saint André de Crète n'a pas été favorisé par les hagiographes byzantins. Le seul document ancien qui nous est parvenu est le panégyrique de Nicétas, patrice et questeur (64), qui pourrait être identifié avec Nicétas Magister (65), auteur de la *Vie de sainte Théoctiste de Lesbos* (début du x<sup>e</sup> siècle) (66). Le présent éloge, demeuré inédit, semble postérieur à celui de Nicétas. *Inc.* Μέγα ἄνθρωπος καὶ τίμιον ἀνὴρ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ συνέσει κεκοσμημένος *Des.* φύλακα ἄγρυπνον χαρισάμενοι, τοῖς νοσοῦσιν ἰατροῦν ἄμισθον, θλιβομένοις παραμύθιον, κινδυνεύουσι λιμένα σωτήριον, ἐν Χριστῷ... ἀμήν. A l'exception de quelques détails caractéristiques, l'auteur anonyme emprunte ses renseignements ou à Nicétas ou à la source — aujourd'hui perdue — que celui-ci a utilisée. Mais son exposé, plus clair et plus lisible, est supérieur à celui de Nicétas.

8. (ff. 96-108<sup>v</sup>) Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γερασίμου τοῦ ἀνχωριτοῦ (sic) καὶ πολιστοῦ τῆς ἐρήμου = B. H. G<sup>3</sup>. 696c.

[Mars 5]

breux manuscrits, comblerait une véritable lacune, car elle permettrait d'entreprendre l'histoire de la légende constantinienne dans toute son ampleur. L'édition de plusieurs pièces grecques et slaves, annoncée naguère par un savant russe, est restée à l'état de projet : M. KRAŠENINNIKOV, *Prodromus sylloges vitarum laudationumque sanctorum Constantini M. et Helenae matris ejus graece atque slavice mox edendarum* (= Vizantijskoe Obozrenie, t. I, suppl. 1), Dorpat (Jurjev), 1915, 122 pp. Cette étude, inconnue de la plupart des travailleurs occidentaux, est signalée dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXIII (1920), pp. 465-466; elle a été utilisée par W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle* (= *Studi e Testi*, 38), t. II, Roma, 1924, pp. 224-239 et, récemment, par la B. H. G<sup>3</sup>.

(62) Ὡς οὖν ταῦτα κατὰ νοῦν ἔστρεψε, θεία τις αὐτῷ ὅψις ὑπνοῦντι ἐφίσταται παρακαλεύουσα περιφανῆ πόλιν ἐν αὐτῷ ἀναγεῖραι, καὶ ἐπ' ὀνόματι τῷ οικίῳ ταύτην καλέσαι, καὶ ταύτην τὰ πρεσβεῖα τῶν ἄλλων ἀπονεύειν, πρὸς δὲ ἀντιδιαστολὴν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης νέαν αὐτὴν ἐπονομάσαι (ff. 81<sup>v</sup>-82).

(63) Cf. F. DOELGER, *Rom in der gedankenwelt der Byzantiner*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. LVI (1937), pp. 1-42; article réédité dans l'ouvrage du même auteur : *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, pp. 70-115.

(64) B. H. G<sup>3</sup>. 113; A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, Saint-Petersbourg, 1898, pp. 169-180. Cf. S. VAILHÉ, *Saint André de Crète*, dans *Échos d'Orient*, t. V (1901-1902), pp. 378-387, où l'on trouve une analyse détaillée du document.

(65) S. VAILHÉ, p. 379.

(66) B. H. G<sup>3</sup>. 1724; nouvelle édition dans *Acta Sanctorum*, nov., t. IV (1925), pp. 224-233.

Λόγος θ'. C'est le plus intéressant des textes inédits du codex : sa publication permettra de reprendre l'étude des autres documents relatifs à la vie du grand anachorète (67). *Inc.* Θεῖόν τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ πολλοῦ γε χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου· τὸ τῶν ψαλμῶν φάναι *Des.* καὶ νῦν ὁ μὲν ἐστὶν ἐκεῖ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν πρεσβείαις προσάγων Θεῷ, τὸ δὲ θεῖον αὐτοῦ σῶμα θαυμάτων ταμιεῖον ἡμῖν ὑπολέλειπται, ἐν Χριστῷ... ἀμήν. Dans sa longue préface, l'auteur nous fournit des renseignements notables (68). Son travail a été entrepris sur la demande de son higoumène Grégoire (69). Au moment où il écrivait, saint Gerasime († 475) était mort depuis cent deux ans (70) : détail précieux qui ferait remonter la composition à la fin du vi<sup>e</sup> siècle (71). Les sources qu'il a utilisées furent variées, mais il ne cite nommément que Cyrille de Scythopolis (72). Les recherches qu'il fit pour repérer ces sources furent laborieuses (73).

(67) B. H. G<sup>3</sup>. 693, 694, 695, 696.

(68) ff. 96-97<sup>v</sup>.

(69) Εἰκότως οὖν καὶ αὐτός, ὃ πατέρων ἄριστε Γρηγόριε, σιγὴν ἑμαυτοῦ κατεψήφισάμην, ἵνα μὴ δόξω ἀντὶ εὐκλείας ἀδοξίαν προσφέρειν τὰ ἐκείνου ἀγωνίσματα καὶ κατὰ δαιμόνων ἀριστεύματα. 'Αλλ' ἐπεὶ νόμος ἀποστολικός ἐστι τὸ πείθεσθαι τοῖς ἡγουμένοις καὶ ὑπέκειναι αὐτοῖς, ψαύειν δὲ τῶν ἀψύστων ἐπεχείρησα, ἀγάμενος τὸν πρὸς τὸν μέγαν θεοτάτον ζῆλον σου, ὅτι παντὶ σθένει ἀνιχνεύειν τὰ αὐτοῦ οὐκ ἀνάρκησας εἰς κοινὴν ὠφέλειαν καὶ ζῆλον τῶν νωθροτέρων, ὅπως ὀξυτέρως βαδίσαντες εἰς τὴν τῆς ἀρετῆς ἀνεκχθῶσι περιωπῆν (f. 96<sup>v</sup>).

(70) Τοῦτον τοιγαροῦν τὸν οὐρανοφοίτην πατέρα ἡμῶν Γεράσιμον, ὃ θεοτάτον ἄκροθίνιον, οὐτ' ἐώρακα οὔτε μὴν τοῖς αὐτοῦ φοιτηταῖς ἐντετύχηκα· εἰσὶ γὰρ ἔτη δις ἐπὶ τοῖς ἑκατὸν ἀφ' οὗ τὴν μοναχικὴν καλῶς διατρέψας πολιτείαν πρὸς τὴν ἀγῆραν καὶ μακαρίαν μετετάξατο λῆξιν καὶ τὰ τῶν σκαμμάτων γέρα ἐκομίσατο παρὰ τῆς ἁνωθεν δεξιᾶς (f. 96<sup>v</sup>). L'expression ἔτη δις ἐπὶ τοῖς ἑκατὸν est quelque peu obscure, à moins de supposer une erreur de copiste. L'emploi de l'adverbe numéral δις au lieu du nombre cardinal δύο semble irrégulier. A notre avis, il s'agit plutôt d'une erreur de copiste, parce que, à la fin du récit, l'auteur emploie régulièrement le nombre cardinal πέντε dans une expression similaire : ὅστις θεαρέστως ποιμάνας αὐτὴν ἐπὶ πέντε πρὸς τοῖς τεσσαράκοντα ἐνιαυτοῖς (f. 108<sup>v</sup>).

(71) Si l'on prend l'auteur à la lettre, la date exacte de la rédaction serait l'an 577. D'autre part, tout porte à croire qu'il écrivait dans un monastère de Palestine, mais rien cependant ne nous autorise à dire qu'il s'agit de l'ancienne laure de saint Gerasime. L'higoumène Grégoire est présenté simplement comme fervent admirateur du saint (cf. *supra*, note 69). A la fin du récit, il est dit que Basile et Étienne, frères du saint, gouvernèrent la célèbre laure pendant six ans (475-481) et que, après leur mort, Eugène, élu à l'unanimité, exerça les fonctions d'higoumène pendant quarante-cinq ans (481-526) (cf. f. 108<sup>v</sup>). Si l'auteur, qui écrivait à la fin du vi<sup>e</sup> siècle, avait été moins de cette laure, il aurait pu aisément compléter la liste jusqu'à l'année 577. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il appartenait à un autre monastère et que les documents qu'il utilisait pour compiler la Vie du saint ne mentionnaient pas d'autres higoumènes après Eugène. Sur les successeurs de ce dernier, voir S. VAILHÉ, *Les Laures de saint Gerasime et de Calamon*, dans *Échos d'Orient*, t. II (1898-1899), pp. 106-109, notamment pp. 110-112.

(72) Συνεγράψατο μὲν ἐκ πολλῶν ὀλίγα Κύριλλος ὁ τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου καὶ Σάβα τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν συγγραφεύς, ὡς ἡδυσμά τι τῷ λόγῳ τὰ ἐκείνου προθεῖς· συνεγράψαντο δὲ καὶ ἕτεροι, φιλῶς μὲν καὶ οὐ συλλήβδην πάντα· διὸ καὶ ἔδοξαν διημαρτηκέναι τοῦ σκοποῦ, ἥ διὰ ὑπερβάλλουσιν τοῦ λόγου ἀσθένειαν, ἥ τῷ μὴ πάντα ἐπίστασθαι τὰ ἐκείνου φιλοπονώτερον, ἅμεινον κρίναντες σιωπῇ φέρειν ἢ καθυβρίσκειν τῷ λόγῳ τὸν ἄνδρα (ff. 96<sup>v</sup>-97).

(73) 'Ημεῖς δὲ τὸ παρὸν ἐπίταγμα δεξάμενοι διὰ τὴν τῶν παραζηλούντων ὠφέλειαν εἰς τὴν τῶν πράξεων τοῦ ἀνδρὸς ὑπεροχὴν ἑαυτοὺς ἐπερρώψαμεν, τοῖς κατὰ κόσμον ἐμπόροις μιμησάμενοι· οἱ παρακερδαίνειν



D'après la manière dont s'exprime notre auteur, il semble que Cyrille de Scythopolis, en dehors des passages où il parle incidemment de Gerasime, n'aurait jamais écrit une Vie séparée du saint. De fait, la brève *Vie anonyme de saint Gerasime*, publiée par A. Papadopoulos-Kérameus (74) et attribuée par lui, pour des raisons de style, à Cyrille de Scythopolis (75), même si elle nous a été transmise sous ce nom par des versions orientales (76), ne peut être ni une œuvre cyrillique (77), ni une compilation rédigée directement sur les données recueillies dans les écrits cyrilliques (78). Comme nous le démontrerons ailleurs, l'auteur de cette *Vita Gerasimi* n'a fait que résumer la *Vie inédite* du saint contenue dans notre codex. Si la première emprunte à la seconde, entre autres, les passages de Cyrille de Scythopolis relatifs au saint (79), elle reproduit par contre l'*histoire du lion reconnaissant* d'après la version de Jean Moschus, car celle-ci lui fournissait tout préparé l'abrégé dont il avait besoin (80).

τι βουλόμενοι, κατατολμῶσι θαλάσσης καὶ μακρᾶς ἀφίξεως καὶ τῶν ἄλλων ἐπικινδυνότητων. Διὸ ἐκ τῶν προϊστορησάντων τὰ ἐκείνου ἐρανισάμενοι καὶ ὧν παρέλειπον διὰ ῥαθυμίαν προσθέντες, ἄνωθεν ἐκθέσθαί σοι ταῦτα ὥθημεν (f. 97).

(74) B. H. G.<sup>3</sup>. 693; A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, 'Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. IV, Saint-Petersbourg, 1897, pp. 175-184; texte d'après le cod. *Patmos*, *Monastère Saint-Jean* 188, XIII<sup>e</sup> s., ff. ρνε'-ρζ'; J. SAKKELION, Πατρικῆ Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, pp. 108-109, date le manuscrit du XIV<sup>e</sup> s.

(75) A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, t. IV, pp. ζ' et 175; t. V, p. 396. Il a été suivi par F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten in sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster in W., 1899, p. 6; K. M. KOIKYLIDÈS, Αἱ παρά τὸν Ἱορδάνην λαύρα, Καλαμώνος καὶ ἁγίου Γερασίμου... Jérusalem, 1902, pp. ε' et 1; J. PHOKYLIDÈS, Ἡ ἱερὰ λαύρα Σάβα τοῦ ἡγιασμένου, Alexandrie, 1927, p. 223.

(76) Si deux versions orientales attribuent cette *Vita Gerasimi* à Cyrille de Scythopolis, cela prouve seulement que le texte grec a aussi circulé quelque temps sous ce nom. Version arabe : G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (= Studi e Testi, 118), t. I, Città del Vaticano, 1944, p. 408; P. PEETERS, *Une version arabe de la Passion de sainte Catherine d'Alexandrie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVI (1907), p. 12. Version géorgienne : M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (= Studi e Testi, 185), Città del Vaticano, 1955, p. 474; P. PEETERS, *La Passion de S. Pansophios d'Alexandrie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVII (1929), p. 309; R. P. BLAKE, *Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum sabaitarum*, dans la même revue, t. LXVIII (1950), p. 30.

(77) S. VAILHÉ, *Les écrivains de Mar-Saba*, dans *Échos d'Orient*, t. II (1898-1899), p. 6; H. GRÉGOIRE, *La Vie anonyme de S. Gerasime*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII (1904), pp. 114-135. On sait d'ailleurs que E. SCHWARTZ, *Kyrrillos von Skythopolis* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 49, 2), Leipzig, 1939, n'a pas compté cette pièce parmi les œuvres authentiques de Cyrille.

(78) La conclusion contraire a été soutenue par S. VAILHÉ, p. 6 et H. GRÉGOIRE, pp. 134-135, parce qu'ils ne disposaient que des documents jusqu'alors connus.

(79) E. SCHWARTZ, pp. 44-45, 51, 56-57 (*Vita Euthymii*); p. 95 (*Vita Sabae*); pp. 224-225, 235 (*Vita Cyriaci*).

(80) JEAN MOSCHUS, *Pratum spirituale*, cap. 107; P. G., t. LXXXVII, 3, col. 2965-2969; D.-C. HESSELING, *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos* (= Collection de l'Institut néo-hellénique de l'Université de Paris, 9), Paris, 1931, pp. 84-91. Il est à noter que la *Vie inédite* de notre codex renferme une recension de l'*histoire du lion reconnaissant* beaucoup plus étendue que celle de Jean Moschus.

Les invasions perse et arabe en Palestine, qui, au début du vi<sup>e</sup> siècle, ont causé des destructions effroyables (81), ont eu aussi pour conséquence la disparition d'innombrables textes grecs (82). Plusieurs documents du v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècle concernant Gerasime ont dû probablement périr (83). Quant aux textes qui ont pu éventuellement être conservés, il est certain qu'ils ont été très rarement transcrits par les copistes. Au xiv<sup>e</sup> siècle, Constantin Acropolite se plaignait de n'avoir pu trouver, malgré ses recherches, aucune Vie originale de Gerasime pour en compiler une nouvelle à l'usage de ses contemporains (84). A notre époque, les hagiographes n'ont eux-mêmes pu découvrir que de rares documents, et ceux-ci dans des manuscrits uniques. L'intérêt de la *Vie de saint Gerasime*, insérée dans notre codex, est donc réel. Par un heureux hasard, ce codex a sauvé une pièce ancienne et assez détaillée, qui, par les données qu'elle nous fournit, pourrait nous aider à contrôler les sources des documents jusqu'ici publiés sur le célèbre moine palestinien (85).

9. (ff. 109-119) Γεωργίου πρεσβυτέρου Καισαρίας (sic) Καππαδοκίας λόγος εἰς τοὺς ἁγίους τῇ πατέρας τοὺς ἐν Νικαίᾳ συνελθόντας = B. H. G<sup>3</sup>. 1431.

Λόγος ι'.

[Dimanche après l'Ascension]

10. (ff. 119<sup>v</sup>-138) Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ὁνουφρίου = B.H.G<sup>3</sup>. 1381a.

[Juin 12]

(81) A. COURET, *La Palestine sous les empereurs grecs*, 326-636, Grenoble, 1869, pp. 239-253, 259-270; H. LECLERCQ, *Palestine*, dans Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, t. XIII, 1 (1937), col. 796-802; R. DEVRESSE, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945, pp. 95-107; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. II, Paris, 1952, pp. 387-406.

(82) J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale* (= Museum Lessianum — Section historique, 7), t. II, Bruxelles-Paris, 1947, pp. 259-274, notamment pp. 268, 273-274.

(83) C'est ce que suggère la *Vie inédite*, car l'auteur, qui écrivait à la fin du vi<sup>e</sup> siècle, fait allusion à d'autres *Vies de Gerasime*, dont on n'a pas jusqu'ici retrouvé la trace : συνεγράψαντο δὲ καὶ ἑτεροι, φιλοῦς μὲν καὶ οὐ συλλήβδην πάντα (f. 96<sup>v</sup>); voir note 72.

(84) H. DELEHAYE, *Constantini Acropolitæ hagiographi byzantini epistularum manipulus*, dans *Analecta Bollandiana* t. LI (1933), pp. 263-284; epistula 176, p. 278.

(85) En infirmant les conclusions émises il y a quelque cinquante ans par H. GRÉGOIRE, *La Vie anonyme de S. Gerasime*, pp. 134-135, relativement à la *Vita Gerasimi* publiée par A. Papadopoulos-Kérameus, notre texte résout aussi un autre problème que le savant critique a également abordé : le passage concernant Gerasime, qui se lit dans la *Vie métaphrasique de saint Euthyme* (B. H. G<sup>3</sup>. 649; P. G., t. CXIV, col. 596-733), n'est pas un fragment de la *Vie cyrillique de saint Euthyme* (B. H. G<sup>3</sup>. 647, 648; E. SCHWARTZ, pp. 5-85), qui aurait disparu des manuscrits. Ce passage se trouve, en effet, tel quel dans la *Vie inédite* de notre codex. Nous avons donc là une nouvelle source du Métaphraste.

Λόγος ια'. Les numéros 1381 et 1381a de la B.H.G<sup>3</sup>. ne diffèrent probablement que par le *desinit*. C'est un inédit que l'on retrouve dans plusieurs manuscrits et qui, comme d'autres textes ayant trait à saint Onuphre (86), attend encore un éditeur. On a déjà remarqué que, en dehors de son intérêt propre, la publication du dossier hagiographique de cet anachorète permettrait de déterminer la valeur historique de la *Vie de saint Pierre l'Athonite* (87).

11. (ff. 138<sup>v</sup>-158<sup>v</sup>) Βίος καὶ πολιτεία καὶ ὁμολογία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου.

[Août 13]

Λόγος ιβ'. *Inc.* Ἡρακλείου τῶν σκήπτρων τῆς ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς ἐπειλημμένου καὶ Σεργίου τὰς ἀρχιερατικὰς φροντίδας *Des.* σύνοδον δὲ συναθροίσας, τὰς δύο θελήσεις καὶ ἐνεργείας ἀνακηρύττει καὶ τοὺς παρὰ ταῦτα φρονούντας ἢ λέγοντας ἀναθέματι ὑποβάλλ(λ)ει, εἰς δόξαν... ἀμήν. Nouvelle recension de la *Vie de saint Maxime le Confesseur* publiée en ses parties essentielles mais avec un *desinit* différent par S. L. Epifanovič (88), d'après le cod. *Moscou, Bibl. Synodale* 380, an. 1022, ff. 231<sup>v</sup>-252 (89). Le manuscrit athénien, postérieur à celui de Moscou, en donne un texte fortement remanié, une sorte de nouvelle édition, revue et corrigée. Ce texte est-il l'œuvre du compilateur ou de quelque autre contemporain? On ne saurait le dire. Dans le texte athénien, l'ordre

(86) B. H. G<sup>3</sup>. 1380, 1381 b, 1381 c, 1381 d, 1381 f, 1381 g, 1381 h.

(87) B. H. G<sup>3</sup>. 1505; K. LAKE, *The early days of monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, pp. 18-39. Cf. St. BINON, *La Vie de saint Pierre l'Athonite*, dans *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini* (= *Studi bizantini e neoellenici*, t. V), t. I, Roma, 1939, pp. 41-53, notamment p. 51.

(88) B. H. G<sup>3</sup>. 1233 m; S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovēdnika*, Kiev, 1917, introduction, pp. v-vi; texte, pp. 1-10. Comme cette Vie reproduit *in extenso* des documents originaux déjà publiés, S. L. Epifanovič a omis, dans son édition, les passages suivants : *Relatio motionis inter Maximum et principes*, cap. i-xiv; *P. G.*, t. XC, col. 109 C — 129 C = cod. *Moscou B. S.* 380, ff. 234 v-239 (p. 4); *Gesta in primo exilio*, cap. ii-xxxi; *P. G.*, t. XC, col. 137 A — 169 B = cod. *Moscou B. S.* 380, ff. 241 v-249 (p. 7). Nous avons pu consulter cet ouvrage rarissime grâce à l'obligeance de M. André Guillou qui a mis à notre disposition son exemplaire filmé sur celui de l'Institut Pontifical Oriental de Rome. La plupart des érudits occidentaux qui ont eu à s'occuper, directement ou indirectement, de cette Vie ne l'ont connue que grâce aux larges extraits qui ont été publiés et commentés par M. D. MURETOV, *Sv. Maksima Ispovēdnika žitie. Perevod, izdanie i priměčanie*, dans *Bogoslovskij Věstnik* (1913-1914). Cf. R. DEVREESE, *La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVI (1928), pp. 5-49; P. PEETERS, *Une Vie grecque du pape S. Martin I<sup>er</sup>*, dans la même revue, t. LI (1933), pp. 225-262. — Ch. BAUR, *Initia patrum graecorum* (= *Studi e Testi*, 180), t. I, Città del Vaticano, 1955, p. 481, enregistre l'incipit du texte en renvoyant à un autre ouvrage de S. L. EPIFANOVIČ, dont il traduit le titre en latin : *S. Maximus Confessor et byzantinorum pietas*, Kiev, 1917, pp. 1-10. Il s'agit probablement d'une erreur.

(89) Archimandrite VLADIMIR, *Sistematiceskoe opisanie rukopisej Moskovskoj sinodalnoj biblioteki*, t. I, *Rukopisi grečeskija*, Moscou, 1894, pp. 572-573.

des mots — et, parfois, celui des phrases — est bouleversé, le style est plus recherché et les documents insérés ont subi des modifications. Notamment, le fragment de la *Lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur les derniers jours et la mort de saint Maxime*, placé dans le codex de Moscou à la fin du récit (90), est relégué dans celui d'Athènes, sans aucune mention d'Anastase, quelques colonnes avant la fin (91). Les deux recensions sont utiles pour l'étude des sources relatives à la biographie de saint Maxime (92); en outre, elles pourraient servir à découvrir le document qui a servi de base à la précieuse version géorgienne de la *Vie de saint Maxime*, due à Euthyme l'Hagiorite († 1028) (93).

12. (ff. 159-174) (94) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρίτης (sic) τοῦ Ἱεροσολυμίτου λόγος εἰς τὴν ἀποτομὴν τοῦ Προδρόμου = B.H.G<sup>3</sup>. 861.

Λόγος γ'.

[Août 29.]

13. (ff. 175-189<sup>v</sup>) Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄθλησις τῆς ἁγίας ὁσιομάρτυρος Φεβρωνίας = B.H.G<sup>3</sup>. 659 f.

[Juin 25.]

Λόγος ιδ'. La Passion entièrement fabuleuse de sainte Fébronie de Nisibe (95), attribuée à Thomaïs, compagne de la sainte, et dont l'original est certainement syriaque (96), a inspiré plusieurs autres

(90) ff. 251-252; cette lettre a été intégralement publiée, d'après le cod. *Vatican.*, fonds grec, 1912, x<sup>e</sup> s., ff. 108<sup>v</sup>-109<sup>v</sup> et le cod. *Paris.*, fonds latin 5095, fin ix<sup>e</sup> s., ff. 44<sup>v</sup>-47<sup>v</sup>, par R. DEVRESSE, *La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de S. Maxime le Confesseur et de ses compagnons d'exil. Texte grec inédit*, dans *Analecta Bollandiana*, t. LXXIII (1955), pp. 5-16; texte, pp. 10-16.

(91) ff. 156 v-157 v.

(92) Cf. R. DEVRESSE, *La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions*, pp. 12-13; p. 15, note 2.

(93) Études : C. KEKELIDZE, *Svĕdenija gruzinskih istocnikov o prepód. Maksim' Ispovĕdnikĕ*, dans *Trudy Kievskoj duhovnoj Akademii*, 1913, pp. 1-41, 451-486 (= *Anal. Boll.*, t. XXXII (1913), pp. 456-459); M. A. BRILLIANTOV, *O m'isĕ končiny i pogrebenija sv. Maksima Ispovĕdnika*, dans *Kristianskij Vostok*, t. IV (1917-1922), pp. 1-62 (= *Anal. Boll.*, t. XLIII (1925), p. 381). Texte : C. KEKELIDZE, *Monumenta hagiographica georgica*, Pars prima : *Keimena*, t. I, Tiflis, 1918, pp. 60-103 (= *Anal. Boll.*, t. XLIII (1925), pp. 379-383). Voir aussi M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Città del Vaticano, 1955, pp. 126-154, notamment p. 148.

(94) f. 174 v blanc.

(95) B. H. G<sup>3</sup>. 659; *Acta Sanctorum*, 3<sup>e</sup> éd. Iun., t. VII, pp. 16-31; texte publié d'après le cod. *Vatican.*, fonds grec 1667, x<sup>e</sup> s., ff. 238 v-257 v; il appartient à la catégorie des *Passions épiques*. Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, pp. 254-265. Nous empruntons l'expression *entièrement fabuleuse* à P. PEETERS, *La légende de saint Jacques de Nisibe*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXXVIII (1920), p. 290, note 4.

(96) Cf. J. SIMON, *Note sur l'original de la Passion de sainte Fébronie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLII (1924), pp. 69-76.



*Passions* qui sont restées jusqu'ici inédites (97). Notre codex ajoute à cette liste une nouvelle pièce. *Inc.* Οὐδὲν τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης ὑψηλότερον ἢ τιμιώτερον· ταύτης γὰρ ἐν μεθέξει καὶ ὁ θεσπέσιος Παῦλος γενόμενος ἐβόα λέγων *Des.* ἅ πάντα διεξιέναι ἀδύνατον· τοιοῦτος ὁ βίος τῆς τρισολβίου ἀθληφόρου, τοιαύτη ἡ μαρτυρία, τοιαῦτα τὰ ὑπὲρ αὐτῆς γέρα, ἥς πρεσβεῖαις... ἀμήν. Après une brève préface, le compilateur suit presque pas à pas la *Passion* attribuée à Thomaïs, en y changeant certains détails, en déformant les noms propres et en brochant des développements nouveaux. Le texte est mutilé de deux feuillets. Un feuillet entre les ff. 180 et 181 : *Des.* (f. 180<sup>v</sup>) εὗρον τινὰ ἐξ αὐτῶν νόσω βαρεῖα κατεχομένην νεάνην περικαλλῇ πάνυ καὶ εἰ μὴ πε | *Inc.* (f. 181) | βρισαι εὐγένειαν, ἀλλὰ πεισθῆναι μᾶλλον ἐπίνευσον κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ κρατοῦντος. Un autre entre les ff. 184 et 185 : *Des.* (f. 184<sup>v</sup>) ἰκέτευε μετὰ δακρύων λέγουσα· Δέσποτα Κύριε, ἡ ἐλπίς τῶν ἀ(νθρώπων) *Inc.* (f. 185) δρόμον· ταῦτα ὀρών καὶ ἀκούων ὁ τύραννος ἐλύσσα κατ' αὐτῆς καὶ ἐπεὶ οὐδὲν ὑπελίπετο...

14. (ff. 190-208<sup>v</sup>) Τοῦ μακαριωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ λόγος εἰς τὴν πρᾶσιν τοῦ παγκάλλου Ἰωσήφ = B.H.G.<sup>3</sup>. 2200.

[Dimanche τῶν προπατόρων]

Λόγος ιε'. *Des. mutil.* μετὰ σπουδῆς καὶ χαρᾶς μεγάλης κατῆι εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσήφ τὸν υἱὸν αὐτοῦ· ἀκούσας δὲ Ἰωσήφ ἤκειν αὐτοῦ | (98).

En résumé, le cod. *Athènes, Bibl. Nat.* 2560 apporte, non seulement par son contenu, mais encore par son ancienneté, des données non négligeables pour l'hagiographie byzantine. Parmi les pièces qu'il renferme, sept sont publiées ou connues par ailleurs (nos 1, 2, 3, 9, 10, 12 et 14). Une pièce est une recension nouvelle d'un texte rare et peu accessible (n° 11). Six autres pièces, toutes anonymes, sont inédites et ne semblent pas avoir été encore repérées dans d'autres manuscrits (nos 4, 5, 6, 7, 8 et 13). Parmi celles-ci, la plus intéressante est certainement la *Vie de saint Gerasime*. Nous pouvons donc conclure que notre codex, étant le plus remarquable recueil hagiographique sur parchemin de l'ancien fonds du Monastère du Prodrome, mérite à bon droit d'attirer l'attention des spécialistes (99).

Athènes.

G. NOWACK, A.A.

(97) B. H. G.<sup>3</sup>. 659 c, 659 d, 659 g.

(98) I. S. ASSEMANI, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia*, t. II (græc. et lat.) Romae, 1743, p. 41 B 1.

(99) Tout en cherchant à découvrir quelque autre témoin des numéros 5 (saint Pachôme), 6 (Constantin le Grand), 7 (saint André de Crète), 8 (saint Gerasime) et 11 (saint Maxime le Confesseur), nous en préparons l'édition d'après le codex athénien.

## L'AUTHENTICITÉ DE LA LITURGIE BYZANTINE DE SAINT BASILE

Il ne sera pas inutile de faire remarquer que la recherche autour de l'auteur de la Liturgie de saint Basile ne peut porter que sur les prières sacerdotales de cette Liturgie et d'une manière particulière et probablement exclusive sur celles qui constituent l'anaphore. En tout cas, c'est à celles-ci que nous nous limitons présentement.

Plusieurs témoignages parlent nettement en faveur de l'authenticité basilienne (1). Le plus ancien semble être celui d'un latin, Pierre le Diacre, qui tire pour sa thèse un argument de l'« oratio sacri altaris » de saint Basile, en usage, dit-il, dans presque tout l'Orient : « quam pene universus frequentat oriens ». Il cite même un passage de l'anaphore, plus précisément de la prière d'intercession (2). Les 140 à 150 années qui séparent Pierre le Diacre de saint Basile sont un laps de temps assez considérable; mais cette attribution, faite au moins au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, s'est conservée très ferme jusqu'à nous. On ne voit d'ailleurs pas ce qui dans le contenu, le style ou la langue de ces prières pourrait nous induire à l'infirmer.

La question n'est pas là. Sans doute saint Basile est l'auteur de l'anaphore qui porte son nom, on peut l'affirmer avec une grande probabilité; mais, comme de cette anaphore il y a deux recensions fondamentalement différentes, on se demande à juste titre de laquelle des deux il est l'auteur : de la longue ou de la brève, de l'égyptienne ou de la byzantine avec laquelle la syriaque va assez bien d'accord et aussi l'arménienne, quoique sans une mesure beaucoup moindre (3).

(1) On les trouvera réunis dans J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III (1932), p. 574-576.

(2) Cf. Migne, *P. L.*, 62, 90 et 65, 449. Voici le texte de la prière : « Dona, Domine, virtutem et tutamentum : malos quaesumus bonos facito, bonos in bonitate conserva : omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi : cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae ». Il faut avouer que seulement quelques mots de cette citation, ceux que nous avons soulignés, se trouvent dans le texte connu de l'anaphore basilienne. Cela prouverait qu'elle a pu être remaniée entre le <sup>vi</sup><sup>e</sup> et le <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle.

(3) Voir H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Coesfeld. 1931 : excellente étude philologique qui donne tous les renseignements voulus sur les diverses recensions et versions, sur leurs manuscrits et éditions. Ce livre présente aussi une analyse très fouillée de la prière qui précède et de celle qui suit le Sanctus.

Une comparaison entre les deux recensions principales donne ce résultat global qui suffit à notre propos.

*Prière avant le Sanctus* : les premiers mots *ὁ ὢν δεσποτα* sont identiques dans les deux recensions; le début de cette prière est d'ailleurs assez insolite, le « vere dignum et iustum est » étant inséré d'une manière gauche dans le texte byzantin et totalement absent dans le texte égyptien. Les deux adressent cette prière à la même personne, invoquée dans les mêmes termes : « Pater Domini nostri Iesu Christi Salvatoris ». Mais le reste de la prière est différent, d'autant plus que la recension byzantine en fait une prière adressée aux trois personnes de la Sainte Trinité par de longs développements indiquant les propriétés du Fils et du Saint-Esprit ajoutés après la prière au Père.

La transition introduisant le Sanctus est aussi différent. Si on n'avait que cette première prière on hésiterait fort à leur trouver une parenté à tel point que, dans la supposition que la byzantine est postérieure à l'égyptienne, celle-là n'apparaît pas comme un développement mais comme une refonte de celle-ci.

*Prière après le Sanctus* : elle raconte l'histoire du salut : création de l'homme, son péché et son exil du paradis, la condescendance divine, l'envoi des prophètes, puis du Fils de Dieu, l'incarnation du Verbe en vue de la régénération du peuple qu'il s'est acquis, notre délivrance du péché et de la mort par sa passion et sa résurrection, son ascension, sa session à la droite du Père, sa seconde venue glorieuse au jour de la rétribution finale. Les moments principaux de cette histoire merveilleuse se retrouvent tous dans le même ordre et parfois dans les mêmes termes dans les deux recensions. Les expressions communes ne sont pas nombreuses mais assez caractéristiques pour permettre de conclure à une parenté entre les deux textes; voici des exemples : « *plasmasti hominem; posuisti in paradiso voluptatis; suasionem serpentis; de paradiso exiliasti; quando venit plenitudo temporis locutus es nobis in Filio; acquires nos sibi populum acquisitionis; sanctificans Spiritu Sancto, dedit seipsum commutationem morti in qua detinebamur, venditi sub peccato, et descendens per crucem ad inferos; venturus es reddere unicuique secundum opera sua* ». Dans la finale surtout les deux textes sont très proches l'un de l'autre, comme aussi dans la transition à la partie suivante : « *reliquit nobis hoc magnum pietatis mysterium (égyptien) — reliquit nobis memorialia salubris suae passionis, ista quae proposuimus secundum tua mandata (byzantin)* ».

*Narration de la Dernière Cène et Anamnèse* : il est difficile de se pro-

noncer ici, parce que la ressemblance assez forte entre les deux textes provient probablement de la byzantinisation du texte égyptien tel que nous le possédons aujourd'hui. La preuve la plus évidente s'en trouverait dans la finale de l'anamnèse égyptienne identique presque à la byzantine, mais en opposition flagrante avec l'anaphore vraiment égyptienne de saint Marc (saint Cyrille en copte).

*Epiclèse* : l'épiclèse byzantine commence par une prière du prêtre pour lui-même absente de l'égyptienne; mais l'invocation au Saint-Esprit est presque identique avec l'expression commune mais peu habituelle : « cum beneplacito tuae bonitatis ». Alors que la demande de transformation du pain et du vin est assez semblable dans les deux recensions, la dernière partie qui met en avant les fruits de la participation à ces dons transformés est nettement différente; et cependant, dans la finale, les deux recensions se retrouvent dans une série d'expressions : « et efficiamur unum corpus et unus spiritus et inveniamus partem et consequamur haereditatem cum omnibus sanctis qui a saeculo tibi placuerunt (égyptien) — coadunati invicem in unius Spiritus communione... ut inveniamus misericordiam et gratiam cum omnibus sanctis qui a saeculo tibi placuerunt (byzantin) ».

En somme, il ne s'agit pas de deux textes remontant à une source commune, mais de la refonte d'un premier texte que le deuxième auteur a voulu enrichir par des développements théologiques et par des textes tirés de l'Écriture.

On a voulu aller plus loin et on a voulu montrer que ces développements théologiques et scripturaires étaient certainement dus à saint Basile lui-même; pour prouver cette thèse on a apporté des textes parallèles disséminés dans les œuvres du saint docteur (1). On sait combien les arguments de cette espèce laissent le plus souvent perplexe. Dans le cas présent, on est rendu d'autant plus méfiant que l'auteur de l'article en question veut prouver sa thèse non seulement pour les prières de l'anaphore mais pour toutes les prières de la Liturgie basilienne et même pour les litanies diaconales.

Le P. Hanssens se déclare d'accord avec le P. Engberding où celui-ci conclut que l'évolution du formulaire basilien a progressé du plus court et du plus simple au plus ample et au plus emphatiquement théologique. Il est encore d'accord avec lui lorsqu'il dit que saint Basile ne peut avoir été l'auteur d'une abréviation qui aurait supprimé

(1) M. J. LUBATCHIWSKYJ, *Des heiligen Basilii liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basilii Liturgie*, in *Zeitschrift für Theologie*, t. LXVI (1942), p. 20-38.



dans la prière eucharistique deux éléments que précisément il voulait y voir toujours présents, l'usage des textes scripturaires et l'action de grâces pour l'œuvre de notre rédemption. A cause de la présence plus ample de ces deux éléments dans l'anaphore byzantine, le P. Engberding croit que saint Basile est l'auteur de l'anaphore longue. Ici se marque le désaccord entre les deux éminents liturgistes. Le P. Hanssens, en effet, trouve que ces deux éléments ne manquent pas entièrement dans l'anaphore égyptienne et que celle-ci, quoique plus sobre, peut donc satisfaire aux exigences de saint Basile. Il propose de considérer saint Basile comme le rédacteur du premier noyau de l'anaphore et un de ses premiers successeurs sur le siège de Césarée comme l'auteur de la recension longue. Et il se sent poussé à faire cette hypothèse parce qu'autrement on n'arrive pas à expliquer comment la recension courte a été admise en Égypte et y porte le nom de saint Basile, si elle ne se recommandait pas de l'autorité de l'évêque de Césarée (1). Le P. Heimig, qui défendait avec force la position du P. Engberding, devait convenir, d'ailleurs avec celui-ci, qu'il y a là « ein dunkler Restbestand » (2).

Et cependant, n'y aurait-il pas une solution toute simple à cette difficulté, et en même temps élégante puisqu'elle ne donnerait tort à aucun des deux partis? Ce serait de supposer et d'affirmer que saint Basile est l'auteur des deux recensions, de la courte qui sous son nom aurait pris le chemin de l'Égypte, et de la longue, refonte de la première, qui remplaça la rédaction originale à Césarée, se répandit très tôt chez les Arméniens et chez les Syriens, et pénétra partout où arriva plus tard le rite byzantin.

Cette hypothèse ne paraîtra pas simplement possible, mais acquerra un brin de probabilité, si on veut lire les pages écrites par le P. J. Griboumont sur les rédactions basiliennes des Ascétiques. On y verra entre autres que « le Petit Ascéticon a disparu en grec, étouffé par les recensions ultérieures. Nous en avons conservé d'anciens manuscrits syriaques et de très nombreux manuscrits latins » (3).

Voilà donc un cas analogue à celui de notre anaphore : une première rédaction, plus brève, perdue dans sa patrie d'origine, mais conservée à l'étranger, et une ou plusieurs rédactions subséquentes, développées par saint Basile lui-même.

Rome, le 5 mars 1958.

Alphonse RAES, S. J.

(1) Cf. *Orientalia Christiana*, t. XXVI (1932), p. 220-223.

(2) Cf. *Jahrbuch für Liturgiew.*, t. XI (1931), p. 303.

(3) *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953, p. 325.

## ΨΕΛΛΙΣΤΗΣ-ΨΑΛΙΣΤΗΣ

Le mot *ψελλιστής*, bègue, apparaît dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte à une place tout à fait inattendue. Il s'agit du chapitre des occupations et métiers interdits (1). Ce chapitre semble, à première vue, un peu chaotique. A y regarder de plus près, on voit qu'il y règne un certain ordre. On peut y distinguer nettement deux parties. La première énumère les métiers reconnus : acteur, maître d'école, gens du cirque, prêtre ou gardien d'idoles, soldat et magistrat. Puis, après une digression sur le service militaire, vient la seconde partie où il ne s'agit plus à proprement parler de métiers. Il y a tout d'abord ceux qui s'adonnent aux vices de la chair : prostituée (*πορνή*), mignon (*κίναιδος*), efféminé (*βλῆξ*), celui qui fait des choses innommables (*ἀρρητοποιός*) (2). Viennent ensuite ceux qui vivent de la crédulité publique : mage, enchanteur, astrologue, agitateur public. C'est ici que vient s'insérer le *ψελλιστής*, qui sera suivi du fabricant de phylactères.

Voici le texte du sahidique (S), de l'arabe (A) et de l'éthiopien (E).

S : qui abscidit oram vestium, id est *ψελλιστής* (bohairique : *ψαλλιστής*).

A : qui emit vestes a fossoribus.

E : qui emit vestes ad annos (3).

Aucune de ces versions ne donne un sens acceptable.

Faut-il classer ce passage parmi les *loci desperati*?

Ou bien peut-on essayer de deviner ce qui se cache sous cette incohérence? Je me risque à tenter une conjecture, en m'excusant d'offrir un si piètre hommage à un maître qui nous a éclairés sur des problèmes d'une autre importance.

La première question qui se pose, c'est de savoir s'il faut chercher la solution dans la version sahidique ou dans l'arabe et l'éthiopien.

(1) Cf. W. TILL et J. LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, Berlin 1954, p. 12 (ch. 41).

(2) Les termes grecs sont conservés par les *Constitutions Apostoliques* VIII, 32, 11, éd. FUNK, p. 536.

(3) Pour le texte arabe, cf. J. et A. PÉRIER, *Les 127 Canons des Apôtres*, dans *Patrologie Orientale*, t. VIII, p. 598 (ch. 28); pour l'éthiopien, cf. H. DUENSING, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, Göttingen 1946, p. 46-47 (ch. 28).

En d'autres termes, s'agit-il de couper ou d'acheter quelque chose? La réponse ne me paraît pas douteuse. Le verbe arabe que traduit *emit* est la 8<sup>e</sup> forme du verbe *šara* (*yaštārī*); mais cette forme est très proche du verbe *šatara*, à la 1<sup>re</sup> forme : *yaštār*, qui signifie *abscondit*. Ce n'est pas un simple hasard. Il y a là une confusion qui n'est pas possible en copte. L'arabe confirme donc la leçon du sahidique : *abscondit*. Quant aux *fossore*s, il est impossible de dire d'où ils viennent; mais l'éthiopien a lu autre chose. La leçon *ad annos* suppose qu'il a lu dans l'arabe *lasinin*, c'est-à-dire un mot qui s'écrit avec un *s*, et non avec un *š* (de *labaša*, *effodit*). On se trouve en présence d'un texte entièrement corrompu; mais l'origine première de la corruption est bien la confusion entre *yaštār* et *yaštārī* en arabe. Il n'y a donc rien à trouver de ce côté. S'il y a quelque espoir de trouver quelque chose, c'est exclusivement dans le copte.

Il faut partir du rapprochement entre *abscondit* et ψελλιστής. Le traducteur sahidique n'a évidemment pas inventé ce mot. Il reproduit, peut-être mal, un mot grec qu'il a trouvé dans l'original. On doit donc se demander s'il n'y a pas en grec un mot ressemblant à ψελλιστής et qui évoque l'idée de couper. On pense immédiatement à ψαλίσ, ciseau, ψαλίζω, couper. La forme ψαλιστής serait tout à fait normale; mais elle n'est attestée nulle part. Ce qui est attesté, c'est a forme παραψαλίστης. On la trouve dans un titre des *Eclogae* des *Basilica* (1) : περι παραχαρακτῶν καὶ παραψαλιστῶν.

Le sens est clair : les παραχράκται sont ceux qui frappent de la fausse monnaie; les παραψαλίσται, ceux qui falsifient la monnaie en rognant le bord des pièces. Le procédé est bien connu. Il y a une loi de Théodose contre ceux qui *circumcidunt solidi circulum* (2). Procope, dans le *De bello Gothico*, parle d'un certain Alexandre le Logothète qui était réputé pour son habileté à pratiquer cette opération et à qui on avait donné le surnom de ψαλίδιον, outil qui servait à ce travail (3).

On ne peut nier qu'il y ait une certaine analogie entre cette opération et celle qui est décrite dans la *Tradition* : il s'agit de couper

(1) Cf. DU CANGE, *Glossarium in scriptores infimae et mediae graecitatis*, Lyon 1688, c. 1118-1119. Je n'ai pas pu trouver l'édition des *Eclogae* citée par Du Cange, même dans la riche bibliothèque des *Études byzantines*. Du Cange note que le texte porte : περι χαρακτῶν καὶ παραψαλιστῶν et qu'il a corrigé χαρακτῶν en παραχαρακτῶν d'après les *Basilika*, L. 60, tit. 60, cf. éd. HEIMBACH, t.V, p. 300. On pourrait se demander si, dans les *Eclogae*, le préfixe παρα- n'a pas été omis, puis mal remplacé, et s'il ne faudrait pas lire : περι παραχαρακτῶν καὶ ψαλιστῶν.

(2) *Cod. Theod.*, IX, 22.

(3) *De Bello Gothico*, III, 1, éd. Venise 1729, p. 112. Le texte est cité plus loin.

le bord de quelque chose; mais d'un côté il s'agit de pièces de monnaie, de l'autre, de vêtements. Puisque les vêtements ne donnent aucun sens acceptable, on peut se demander s'il n'y a pas eu une confusion. Y a-t-il un mot équivoque ou deux mots plus ou moins semblables qui pourraient expliquer la confusion? Je n'en vois pas en copte; mais en grec il y a le mot *σχῆμα* que nous trouvons dans le texte de Procope sur la falsification des monnaies. Voici le texte.

Βυζάντιοι μὲν αὐτὸν (Alexandre) καὶ ψαλίδιον ἐπίκλησιν ἐκάλουν ὅτι δὴ αὐτῷ ῥάδιον ἦν ἀποτεμνομένῳ κύκλῳ τὸ χρυσοῦν νόμισμα ἔλασσον μὲν αὐτὸ (ἐς ὅσον βούλοιτο) ἐξεργάζεσθαι, φυλάσσειν δὲ καὶ ὥς τὸ κυκλοτερὲς σχῆμα, ἐφ' οὗπερ τὸ πρότερον ἦν. Ψαλίδιον γὰρ τοῦτο καλοῦσι τὸ ὄργανον ᾧ ταῦτά τις ἐργάζεται.

Que signifie *σχῆμα* dans ce texte? Il faut noter tout d'abord que Du Cange, citant d'après une édition antérieure, a un texte un peu différent pour la fin de la première phrase : *φυλάσσειν δὲ καὶ ὥς τὸ κυκλοτερὲς σχῆμα ἐφ' οὗπερ τε τὸ σχῆμα ἦν*.

Il est évident qu'ici *σχῆμα* ne peut désigner la forme circulaire de la pièce : il y a le *σχῆμα* et ce sur quoi ce *σχῆμα* se trouvait. Si je comprends bien, cela ne peut signifier qu'une chose : l'empreinte circulaire et le métal sur lequel elle reposait. C'est-à-dire qu'Alexandre se gardait d'entamer l'empreinte elle-même et en même temps le métal qui la soutenait. Cette même interprétation me paraît s'imposer aussi pour l'autre leçon. On ne peut traduire « garder la forme circulaire comme elle était auparavant », avec le traducteur latin. Si la forme circulaire était préservée, la pièce était cependant plus petite (*ἔλασσον*) et non telle qu'elle était auparavant. Il faut traduire, me semble-t-il : « garder l'empreinte circulaire là où elle se trouvait avant ». C'est-à-dire qu'Alexandre coupait si adroitement que l'empreinte circulaire restait parfaitement centrée.

S'il en est ainsi, nous avons dans le mot *σχῆμα* le terme qui explique l'erreur du copte. Il est difficile de dire ce qu'il a lu exactement. On doit supposer quelque chose comme ὁ περιτεμνόμενος (ou : ἀποτεμνόμενος κύκλῳ) *σχήματα νομισμάτων*. La chute accidentelle du mot *νομισμάτων* a laissé seul le mot *σχήματα* qui a été traduit matériellement par un des sens qu'il a : vêtements.

Le falsificateur de monnaie est-il à sa place dans l'énumération de la *Tradition*? Comme je l'ai fait remarquer plus haut, cette seconde partie est moins homogène que la première. Il ne s'agit plus à proprement parler de métiers reconnus, mais de pratiques et d'occu-



pations qui ont quelque chose d'infamant. Après ceux qui pratiquent des vices honteux sont énumérés une série de gens qui vivent de la crédulité publique. Le ψαλιστής est classé parmi les gens qui vivent en marge de la société, d'une occupation peu recommandable.

Cependant pourquoi l'auteur s'en prend-il au ψαλιστής et non à celui qui frappe de la fausse monnaie? Il suffit de lire n'importe quelle histoire des monnaies dans l'antiquité pour s'apercevoir que le grand faux monnayeur sous l'empire était l'État lui-même. Pour frapper de la fausse monnaie, il fallait un outillage perfectionné qui n'était pas à la portée de tout le monde. La plupart des fausses pièces, y compris les « pièces fourrées », ont été fabriquées dans les ateliers impériaux. Au contraire, pour tailler le bord des pièces, il suffisait d'un petit outil, le ψαλίδιον, et d'un peu d'adresse.

S'il faut restituer le mot ψαλιστής dans la *Tradition apostolique*, est-il légitime de l'insérer dans nos lexiques grecs? Ce n'est que le résultat d'une conjecture, et on ne le retrouve pas ailleurs. C'est bien vrai, mais il y a dans nos lexiques d'autres hapax. Παραψαλιστής n'est attesté qu'une fois. Pourtant il est peu probable que ce soit un néologisme. Les textes qui concernent la falsification de la monnaie sont relativement rares. Pourtant l'opération était suffisamment connue pour que le surnom de ψαλίδιον appliqué à Alexandre soit compris des contemporains. Mais si nous n'avions pas l'explication de Procope, on se casserait la tête pour savoir ce que signifie ce surnom, car aucun autre texte ne nous renseigne sur l'usage du ψαλίδιον, et nos lexiques ne nous seraient d'aucun secours (1). Il me paraît probable que ψαλιστής est un de ces mots populaires qui n'entrent pas dans la littérature et dont le souvenir n'est sauvé que par un hasard. L'étude des papyrus nous a restitué un certain nombre de mots ou de formes inconnus de nos lexiques. Il me semble que ψαλιστής a pour lui d'être une forme régulière et d'être appuyé par le texte de Procope. Il n'est pas plus étonnant de voir appelé celui qui rogne les pièces ψαλιστής que de voir appliquer le surnom de ψαλίδιον à un falsificateur. Au surplus, le mot nous permet de comprendre un texte de la *Tradition apostolique* auquel on n'a pu jusqu'à présent donner aucun sens acceptable.

B. BOTTE, O. S. B.

(1) Le R. P. Laurent me signale un texte qui pourrait nous éclairer : παραχαράσσειν και ψαλίζειν τὰ νομίσματα και φιλσογράφειν. Cf. B. Wassiliewsky-V. Jernstedt, Cecaumeni strategicon et incerti scriptoris de officiis regis libellus. Petropoli 1896, p. 51.

## FORMULES DE « COMMISSION » POUR UN « NOMIKOS » ET UN « EXARCHOS »

Le *Parisinus Suppl. Gr.* 1238, recueilli par Minoïde Mynas en Asie Mineure, au cours de la mission de 1845, contient un nombre notable de textes inédits ou de forme rare. De ce recueil factice de papiers ayant trait au droit, à l'astrologie, à la grammaire et à la lexicographie, j'ai déjà extrait divers textes, et cette Revue même a recueilli en 1953 (p. 47-49) la consultation de Georges Phobénos de *Hypobolo*. Les courts textes que je présente au lecteur sont tirés du même manuscrit. Ils sont écrits sur des feuillets de papier que l'on peut dater de la fin du *xiv<sup>e</sup>* siècle ou du début du *xv<sup>e</sup>*.

\* \* \*

Les deux documents dont il s'agit ici sont des formules de *brevet* ou *commission* à l'usage d'un évêque (ἡ ταπεινότης ἡμῶν) désireux d'investir un prêtre de son diocèse de la charge de *nomikos* ou de celle d'*exarchos*. Le premier de ces textes occupe les folios 18 (l. 16) à 19 (l. 6).

Ἐνταλμα εἰς νομικόν.

Ἡ ταπεινότης ἡμῶν ἔταξεν νομικόν ἐν τῇ ἐνορίᾳ τῇ δεῖνι ἀπάσῃ τὸν τιμιώτατον ἱερέα τὸν δεῖνα ὀφείλοντα ἄγραφα ἐκτιθέναι ἐπὶ τε διαπράσσειν ἀκινήτων καὶ κινητῶν πραγμάτων κατὰ παρουσίαν τῶν τε πωλούντων καὶ ἐξωνουμένων καθὼς ἀρέσκει αὐτοῖς, καὶ μὴ μονομέρως μηδὲ ἀπὸ ψιλοῦ λόγου, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν καὶ ἀμεταμέλητον σκέψιν καὶ συντήρησιν τῶν μερῶν ἑκατέρων· γαμήλια δὲ σύμφωνα γράφειν κατὰ συναίνεσιν τῶν καθ' αἷμα προσφκειωμένων τοῖς συναπτομένοις καὶ τῶν ἄλλων προσγενῶν ἢ καὶ ἀγχιστευόντων, ἐξετάζειν δὲ ἀκριβῶς περὶ τῶν ἀνηλίκων προσώπων καὶ τῶν ἐξ αἱμάτων καὶ τῶν ἐξ ἀγχιστείας ἀναπτομένων προσώπων καὶ τῶν ἄλλως κεκωλυμένων καὶ οὕτως εὐνόμως καὶ κανονικῶς γράφειν τὰ ἀρραδωνικά καὶ γαμικά σύμφωνα καὶ ἀνταλλαγὰς καὶ ἀποδείξεις καὶ λοιπὰς συμφωνίας τὰς ὅποιασοῦν ἀπαρτίζειν. Ταῦτα δὲ πάντα πράττειν

μετὰ φόβου Θεοῦ καὶ πάσης ἀγαθῆς ὑπολήψεως καὶ κατὰ νομικὴν ἀκρίβειαν καὶ ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν. Εἰ δέ γε ἴσως εὕρισκει τι οὕτως τὴν αὐτοῦ γνῶσιν καὶ δύνανται ὑπερβαῖνον, ὀφείλει ἀναφέρειν αὐτὸ πρὸς τὴν ἡμῶν ταπεινότητα καὶ οὕτως μακθάνειν τὸ ποιητέον. Ἐπὶ τοῦτο γὰρ καὶ τὸ παρὸν ἐνταλτικὸν γράμμα τῆς ἡμῶν ταπεινότητος γεγονὸς ἐπεδόθη τῷ διαλειφθέντι ἱερεῖ τῷ δεῖνι εἰς ἀσφάλειαν.

Μηνὶ ὁ δεῖνα, ἰνδ. α<sup>ης</sup>.

L'intérêt de ce document tient à ce qu'il nous définit les attributions du « notaire ecclésiastique » ou *nomikos*. Ce dernier a non seulement à s'occuper des contrats de fiançailles et de mariage, ainsi que du contrôle des mariages quant à l'âge minimum et à la consanguinité, mais il a en outre à enregistrer les ἀγραφὰ relatifs à des ventes de biens meubles et immeubles entre particuliers. Ces conventions ne sont pas l'objet d'actes officiels passés devant les notaires civils; elles sont néanmoins susceptibles d'un enregistrement aux archives de la province par les soins du « notaire ecclésiastique ». Cette manière de faire coûte moins cher aux parties.

Clugnet (*Revue de l'Orient chrétien*, IV, p. 119) identifie le νομικός au νομοδότης. Le P. Darrouzès (*Revue des Études Byzantines*, VIII, 1950, p. 180) a mentionné divers νομικοί relevés par lui au cours de ses recherches dans les manuscrits chypriotes de la Bibliothèque Nationale. Ducange, s.v., connaît un νομικός τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας. M. Paul Lemerle, enfin, me signale dans le dossier de Lavra un acte établi en 1321 par Jacob, archevêque de Lemnos et Imbros, et contresigné par de nombreux ecclésiastiques : parmi eux, Θεόδωρος ἱερεὺς νομικός καὶ ταβουλλάριος Κόστρου. Historiens et diplomates n'auront pas de peine à allonger la liste de ces témoignages. Mon seul objet, ici, était de faire connaître, grâce au formulaire édité, les attributions exactes du « notaire ecclésiastique ».

\* \* \*

Le second document, attribué également à la chancellerie épiscopale, est un formulaire pour la nomination d'un « exarchos ». Il s'étend, dans le manuscrit, du folio 19 (l. 6) au folio 20 (l. 3).

Ἔτερον ἐνταλμα εἰς ἑξάρχον.

Ἐπεὶ ἀναγκαῖόν ἐστι διὰ τὰ ὅπωςδῆποτε συμβαίνοντα σφάλματα ψυχικὰ εἶναί τινα τὸν δικαίῳ τῆς ἡμῶν ταπεινότητος ὀφείλοντα ταῦτα κατεξέ-

τάζειν καὶ διορθοῦν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐνορίᾳ, ἵνα μὴ τῇ ἐνδείᾳ τοῦ ἱατρού-  
 ·σαντος ἐπὶ μᾶλλον φλεγμαίνῃ τὰ τῆς ψυχῆς τραύματα καὶ ὁ τὸν χαλινὸν  
 τοῦ θεοῦ φόβου ἐξαποπτύσας ἀτάκτως ἐκφέρηται πρὸς ἀνοδίας καὶ βάραθρα  
 ἀπορίας τοῦ τὴν μάστιγα τῆς τιμωρίας ἐπισείοντος, ἰδοὺ διὰ τῆς παρούσης  
 ἐνταλτικῆς γραφῆς ἀνατιθεάμεν σοι τῷ δεῖνι τὴν ἐξαρχικὴν λειτουργίαν,  
 ὀφείλοντι περιοδεῦειν τε καὶ περιέρχεσθαι ταύτην καὶ τὰ παρανόμως  
 τοῖς ἀνθρώποις πραττόμενα κατεξετάζειν ἐπιμελῶς καὶ κανονικῶς ἐπιστυφεῖν  
 ἐν τε τοῖς συναλλάγμασι καὶ ἐν ταῖς ἄλλως ἐπισυμβαίνουσais ἀθεμίτοις  
 μίξεσιν· ὅσα γε μὴν τὴν σὴν ὑπερβαίνουσι δύναμιν καὶ λύειν τὴν τούτων  
 δέσιν ἐξαπορεῖς πρὸς ἡμᾶς ἀναφέρειν καὶ δέχεσθαι τὴν ἐπίλυσιν. Πρὸς  
 δὲ τούτοις καὶ εἴ τι κατὰ παλαιὰν καὶ ἀνεπίμωμον συνήθειαν ἐκ τῆς ἐνορίας  
 ἡμῶν ἀπάσης ἐφαρμόζει ἐπισυναγαγεῖν τε καὶ πρὸς ἡμᾶς εἰσκομίζειν.  
 Ἐν πᾶσι τοιγαροῦν τούτοις καὶ πρὸ πάντων τούτων ὀφείλει ἔχειν πρὸ  
 ὀφθαλμῶν τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον, ἵνα μήτε ὥς τισι χαριζόμενος κατὰ λόγον  
 συγγενείας ἢ καὶ φιλίας, μήτε ὥς λήμμασιν ἐφαρμαρτῶν τὸ ἔννομον παρα-  
 κρούμενος ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς θανατηφόρους ἀπεργάσῃ τοὺς  
 μώλωπας καὶ ὑπὲρ πάντων αὐτὸς εἰς ἑαυτὸν βαρείας τὰς εὐθύνας ἐλκύσῃς  
 ὥς καὶ τοῦ τῆς ἱεροσύνης ἀπογυμνώθῃς ἀξιώματος· ἐπὶ τοῦτο γάρ σοι καὶ  
 τὸ παρὸν ἡμέτερον γράμμα ἐνταλτήριοιον συνήθως πιστωθὲν ἐπεδόθη σοι  
 μηνὶ ὁ δεῖνα, ἰνδ. :

Le présent formulaire n'a pas autant de précision que le précédent, touchant la définition des fonctions imparties au titulaire désigné. Les fonctions d'« exarchos » ont évolué au cours de l'histoire. L'« exarchos » était anciennement chef d'une église indépendante. Les charges dont il s'agit ici sont celles d'un *visiteur officiel*, ayant notamment pour mission d'inspecter la foi et les mœurs des fidèles vivant à l'écart de l'église métropole. Le scholiaste du titre 9 de l'*Epitome Canonum* d'Harménopoule assimile ces fonctions à celles du *chorévêque* : χωρεπίσκοποι, οἱ νῦν λεγόμενοι ἐξαρχοι, εἴτε πατριάρχου εἰσίν, εἴτε μητροπολίτου. Il apparaît clairement, d'après le document que j'ai édité, que l'« exarchos » doit, dans tous les cas graves, en référer à l'autorité épiscopale.

Les règles qui régissent le droit des personnes dans l'Église catholique orientale mentionnent encore des « exarques ». Il y a d'abord ceux qui ont leur territoire propre, abbés de monastères avec pouvoir indépendant de tout diocèse (prélats mineurs dans le code latin). On donne aussi ce nom aux prélats qui gouvernent une région au nom du Saint-Siège (vicaires ou prélats apostoliques latins).

A. DAIN.



## LE CARTULAIRE A DU MONASTÈRE DE SAINT-JEAN-PRODROME SUR LE MONT MÉNÉCÉE RETROUVÉ

Les documents du monastère de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée offrent un cas particulièrement intéressant dans l'histoire de la diplomatie byzantine. Depuis quelques dizaines d'années ces documents ont fait objet de plusieurs études détaillées et soigneuses (1); l'on a relevé toujours leur grande importance comme source pour l'étude de l'histoire de l'Empire de Byzance, de l'histoire serbe, etc. Or, ces documents proviennent du xiv<sup>e</sup> siècle, au moins la partie la plus importante, mais on ne possède pas aujourd'hui les originaux et on doit se contenter des copies très tardives. Les documents originaux en langue grecque sont disparus, et vers 1904 on possédait au monastère trois documents originaux. On avait copié cependant les actes grecs vers le milieu du xiv<sup>e</sup> siècle en deux cartulaires connus aujourd'hui sous les noms « le cartulaire A » et « le cartulaire B ». Les deux cartulaires sont malheureusement disparus aussi, et l'on ne connaît leur contenu que grâce à des copies des temps postérieurs : pour le cartulaire A une copie faite au commencement du xviii<sup>e</sup> siècle par l'ordre du patriarche de Jérusalem Chrysanthé Notaras et conservée après, au cours du xix<sup>e</sup> siècle, au métroque du Saint-Sépulcre à Constantinople, dont les documents ont été reproduits par C. Sathas en 1872 et par F. Miklosich-J. Müller en 1887 (2), de même qu'une copie faite en 1858 et conservée jusqu'à 1941 à la Bibliothèque Nationale de Belgrade (cod. 94) (3); pour le cartulaire B des copies faites en 1856 et 1862 et conservées aussi à la Bibliothèque Nationale de Belgrade jusqu'à 1941 (4). Des infor-

(1) Voir surtout *Fr. Dölger*, Die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai. SB. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abteilung, J. 1935, Hf. 9. — *A. Guillou*, Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée. Paris, 1955.

(2) *K. Sathas*, Bibliotheca graeca medii aevi. I. Venetiis, 1872, pp. 201-242. — *F. Miklosich-J. Müller*, Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. V. Wien, 1887, pp. 88-134, 451-452.

(3) Voir *A. Soloviev*, Les diplômes grecs de Ménoikeon attribués aux souverains byzantins et serbes. Byzantion, IX (1934) pp. 297-325.

(4) *A. Soloviev*, Encore un recueil de diplômes grecs de Ménoikeon. Byzantion, XI (1936), pp. 59-80.

mations précieuses sur les deux cartulaires et des extraits des documents contenus nous sont donnés dans la description érudite du monastère, de son histoire et de ses antiquités, publiée en 1904 à Serrès par l'higoumène du monastère du Prodrome Christophe (1). Sur la base des copies tardives on a publié aussi le typikon du monastère (2). Grâce à ces copies, et, en même temps, à certaines autres indications (3), on cherchait à reconstituer, par exemple, le contenu et même la forme du cartulaire A. En laissant de côté la reconstitution proposée par A. Soloviev (4), il faut mentionner d'une façon particulière celle de A. Guillou (5). On avait toujours cependant l'espoir de retrouver un jour les documents ou les copies. Ainsi, à propos de l'étude du professeur Fr. Dölger le R. P. V. Laurent écrivait : « Comme l'on voit, toute difficulté n'est pas aplanie, et l'on peut croire sans témérité que les découvertes de l'avenir permettront de contrôler certaines affirmations, d'étayer telles exégèses, de combler maintes lacunes, voire de rectifier plusieurs positions » (6). « Ich bin der Meinung, das die Hoffnung auf das Wiederauftauchen der bis 1917 noch vorhandenen Originalurkunden, der « alten Kodikes » A u. B und der anderen Aktenbücher des Johannes-Menoikeonklosters noch nicht aufzugeben sei », écrivait de son côté il y a une vingtaine d'années N. A. Bees (7). En effet, le cartulaire A du monastère de Saint-Jean-Prodrome n'est pas perdu, ni détruit, il se trouve à la Bibliothèque Universitaire de Prague (8), signé *Ms. xxv. C. 9* (605), étant acquis il y a peu d'années par les antiquaires. En se réservant la possibilité d'en donner ailleurs une description détaillée, je dois dire ici que c'est un manuscrit de dimensions assez petites (19 × 13 cm), avec 17 feuilles vides au commencement, puis des feuilles *paginées* de 1 jusqu'à 262, et à la fin d'autres 35 feuilles ajoutées plus tard. Par son contenu, le manuscrit correspond à la reconstitution proposée par A. Guillou :

pp. 1-145 : le texte du typikon.

(1) Προσκυνητάριον τῆς ἐν Μακεδονίᾳ παρὰ τῇ πόλει Σερραῶν σταυροπηγιακῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου. Ἐν Λειψίᾳ (1904).

(2) Cf. *M. Jugie*, Le typicon du monastère du Prodrome au mont Ménécée, près de Serrès. Byzantion, XII (1937) pp. 25-69.

(3) *Fr. Dölger* : B. Z. XXXVI (1936), p. 278.

(4) *Soloviev*, Encore un recueil, pp. 77-78.

(5) *Guillou*, Les Archives, pp. 19-20.

(6) *E. O.*, XXXV (1936), p. 243.

(7) *Byz.-Neugr. Jahrb.*, XIII (1937), p. 131.

(8) Le manuscrit n'est pas noté chez *E. Urbánková*, Rukopisy a vzácné tisky Pražské Universitní Knihovni. Praha, 1957.

- pp. 146-155 : Chrysobulle d'Andronic II de juin 1309 = *Guillou*, pp. 44-46 n° 4.
- pp. 156-160 : Chrysobulle d'Andronic II de septembre 1317 = *Guillou*, pp. 50-51 n° 7.
- pp. 161-172 : Chrysobulle d'Andronic II de juin 1321 = *Guillou*, pp. 53-56 n° 9.
- pp. 172-184 : Chrysobulle d'Andronic III de juin 1321 = *Guillou*, pp. 56-59 n° 10.
- pp. 184-188 : Sigillion du patriarche Isaïe de décembre 1324 = *Guillou*, pp. 64-65 n° 14.
- pp. 188-192 : Protagma d'Andronic II d'avril 1325 = *Guillou*, pp. 66-67 n° 15.
- pp. 192-195 : Protagma d'Andronic III d'avril 1334 = *Guillou*, pp. 106-108 n° 32.
- pp. 195-207 : Chrysobulle d'Andronic III de janvier 1329 = *Guillou*, pp. 86-89 n° 24.
- pp. 208-224 : Chrysobulle d'Andronic III de mars 1332 = *Guillou*, pp. 91-95 n° 26.
- pp. 224-229 : Chrysobulle d'Andronic III de mars 1333 = *Guillou*, pp. 96-98 n° 28.
- pp. 230-247 : Chrysobulle de Stefan Dušan d'octobre 1345 = *Guillou*, pp. 124-131 n° 39.
- pp. 248-253 : Chrysobulle d'Andronic II de novembre 1318 = *Guillou*, pp. 52-53 n° 8.
- pp. 253-257 : Chrysobulle d'Andronic II de septembre 1307 = *Guillou*, pp. 40-42 n° 2.
- pp. 258-262 : Chrysobulle d'Andronic II de mars 1313 = *Guillou*, pp. 48-49 n° 6.

En faisant comparaison entre le texte du typicon et des documents selon les éditions connues à présent et le texte du manuscrit de Prague, il n'est pas difficile de découvrir certaines variations qui méritent attention. Il y a dans ce manuscrit, en outre, des notes marginales du xiv<sup>e</sup> et des xviii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècles qui ne sont pas privées d'importance.

*Le 31 décembre 1957.*

IV. DUJČEV, Sofia.

## ROME ET LA BIBLE ARMÉNIENNE D'USCAN D'APRÈS LA CORRESPONDANCE DE J.-B. VAN NEERCASSEL

Richard Simon fut mal inspiré lorsqu'il écrivit au sujet de la Bible arménienne, imprimée à Amsterdam par les soins d'Uscan : « Les Arméniens sont plus instruits des affaires qui regardent le commerce que des matières de Théologie. La grande dépense que l'Évêque Uscan a faite, tant en Hollande qu'à Marseille, pour l'impression de leur Bible et de plusieurs autres Livres, n'a pas tant été un effet de sa charité que de l'espérance qu'il a eue de bien vendre ces Livres à ceux de sa Nation : et c'est ce qui me fait croire, qu'il ne les a pas altérés; au lieu que s'ils avaient été imprimés à Rome, et qu'ils eussent été revus par les Inquisiteurs, il y aurait sujet de craindre qu'on n'y eût réformé quelque chose (1). »

Manifestement R. Simon n'a pas contrôlé la version publiée par Uscan; il aurait été aussi sévère pour elle que pour la version arabe, imprimée à Rome en 1671 par les soins de la Propagande et à laquelle il reproche d'avoir été faite sur la Vulgate (2). Les critiques, en effet, sont unanimement d'accord sur le fait qu'Uscan a retouché et complété son édition sur la Vulgate : il y inséra le verset des *Trois Témoins* (I Jo., v, 7); il traduisit lui-même sur la Vulgate le 4<sup>e</sup> Livre d'*Esdras* et l'*Ecclésiastique*; son *Apocalypse* aussi, bien que publiée d'après un manuscrit arménien d'un certain âge, n'en est pas moins une traduction de la Vulgate (3). Cette constatation, qui contredit la conclusion de R. Simon sur la valeur du travail d'Uscan, énerve du même coup son jugement porté à la légère sur les intentions plus ou moins intéressées de l'éditeur, qui lui servaient d'appui. Quoi qu'il en soit de ses intentions, en se servant de la Vulgate pour retoucher et compléter sa Bible, Uscan a agi de sa propre initiative ou sur l'ordre

(1) Richard SIMON, *Histoire critique du vieux Testament*, Rotterdam, Leers, 1685, p. 291.

(2) *Ibid.*, p. 282.

(3) H. HYVERNAT, *Arménienne (version) de la Bible*, dans VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, I<sup>er</sup>, 1013. Cité DB; ERMONI, *Étude critique de la version arménienne de la Bible*, dans *Compte rendu du 4<sup>e</sup> Congrès scientifique des Catholiques*, Fribourg, 1898, 322.



de son patriarche Jacques IV : les « Inquisiteurs » de Rome n'y sont pour rien. Cela ne veut pas dire que Rome ait ignoré cette affaire ou qu'elle s'en soit désintéressée. J'ai trouvé dans la volumineuse correspondance du Vicaire apostolique des Provinces-Unies, Jean-Baptiste van Neercassel, 1662-1686, conservée aux Archives du Chapitre métropolitain d'Utrecht (4) et partiellement éditée dans les *Rijks Geschiedkundige Publicatiën* (5), quelques lettres qui ont trait à ce sujet. Il n'est pas inutile de les verser au dossier ouvert par R. Simon.

\* \* \*

Le 3 mars 1663 Girolamo di Vecchii, internonce à Bruxelles, 1656-1665, ordonna à Neercassel de faire une enquête auprès des imprimeurs hollandais, surtout ceux de Leyde et d'Amsterdam, pour savoir s'il existait un projet d'éditer une version arménienne de la Bible, comme les autorités romaines en avaient été informées. Ce serait probablement des commerçants arméniens qui financeraient l'entreprise (6). Le 22 mars l'internonce renouvela sa demande. Cette fois il ajouta que c'était la volonté expresse du Saint-Père d'empêcher à tout prix la publication d'une Bible par des arméniens schismatiques. Neercassel pourrait solliciter l'intervention des ambassadeurs de France ou d'Espagne... voire même des États Généraux ou des Régents d'Amsterdam, qui, en tant que protestants, devaient eux aussi avoir à cœur de maintenir la pureté originelle des Livres Saints (7). Malheureusement il ne nous reste que peu de lettres de Neercassel à l'internonce de cette année. Le vicaire apostolique a dû protester de son zèle (8), mais faire comprendre en même temps qu'il lui était impossible d'empêcher cette publication. Dans ces conditions l'internonce serait heureux de recevoir un exemplaire de la Bible pour l'expédier à Rome (9). Mais en 1663 il ne pouvait être question de cela. Et voici pourquoi.

Par défaut d'imprimerie, les Arméniens ne possédaient pas encore

(4) J. BRUGGEMAN, *Inventaris van de archieven bij het metropolitaan Kapittel van Utrecht van de Roomsche Katholieke Kerk der Oud Bisschoppelijke Cleriezy*, 1929. Cité OBC, suivi du n° du volume et d'une date.

(5) R. R. POST, *Romeinsche bronnen voor den kerkelijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592-1727*, Deel II, 1651-1686, *Rijks Geschiedkundige Publicatiën* 84, La Haye, 1941. Cité RGP, suivis du n° du volume et du n° du document.

(6) OBC, 109, 3 mars 1663.

(7) OBC, 109, 22 mars 1663.

(8) OBC, 109, 12 mars 1663.

(9) OBC, 109, 26 avril 1663.

au xvii<sup>e</sup> siècle de Bible en langue vulgaire. Ils lisaient les Livres Saints dans des manuscrits incomplets, rares et coûteux. Sepher Abgar, secrétaire du patriarche Michel (10), envoyé comme ambassadeur pour affaires religieuses auprès de Pie IV, profita de son séjour en Italie pour faire graver et fondre les premiers caractères arméniens. Il édita en 1565 à Venise le *Livre des psaumes* qui est l'édition princeps de la littérature arménienne (11). Cette édition connut de nombreuses rééditions, mais elle n'aboutit pas à une publication complète de la Bible.

C'est l'une des gloires du dynamique patriarche Jacques IV, 1655-1680 (12), d'avoir pris des mesures efficaces pour combler cette lacune. En 1656 il envoya son diacre Matthieu de Dsar en Europe pour équiper une imprimerie. Matthieu se fixa à Amsterdam en 1660, mais il mourut avant d'avoir rien publié de l'Écriture. Il y trouva sans doute, ou réussit à y installer, un embryon d'imprimerie arménienne, puisqu'il y publia lui-même un volume en 1660 et qu'en 1661 Avetis y réédita le *Livre des psaumes* d'Abgar (13). Le patriarche cependant ne se découragea pas. A la suite d'un concile tenu en 1662 il envoya Uschan (14), évêque de Saint-Serge d'Ouschovank près d'Érivan, avec l'ordre exprès de réaliser une édition complète de la Bible en langue arménienne. Uschan partit dans l'année même. Emporta-t-il, outre des manuscrits (15), un programme complet prévoyant le recours à la Vulgate pour des corrections et des compléments éventuels? Je l'ignore, mais cela me paraît fort probable. Uschan alla d'abord à Rome, où, dit-on, il fut fort bien reçu par le pape Alexandre VII (16). Songea-t-il à s'y installer, comme certains auteurs le prétendent? C'est possible. Je pense plutôt que dès le début Uschan avait l'intention, sinon l'ordre, de s'installer à Amsterdam pour profiter de l'imprimerie dont Matthieu de Dsar, son prédécesseur, avait jeté les bases. Les mêmes auteurs ajoutent qu'Uschan ne reçut point la permission de s'établir à Rome (17) parce qu'il avait retouché sur la Vulgate

(10) Michel de Sébaste, coadjuteur de Stéphanos V, 1542-1564, et catholicos d'Edschmiadzin de 1564-1570. Fr. TOURNEBIZE, *Arménie dans Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, IV, 373. Cité DHGE.

(11) DB, I<sup>2</sup>, 1011. Cf. *Histoire de l'imprimerie arménienne*, Venise, 1895.

(12) DHGE, IV, 325-326.

(13) KAREKINE, *Bibliographie arménienne* (en arménien), Venise, 1883, p. [xvii].

(14) Uschan n'est pas un nom de famille. Il est dérivé d'Ouschovank, siège épiscopal, vulgairement appelé Ouchy = Usci, d'où le nom latin Uschanus = Uschan. Uschan se dit lui-même *Uschanus, Episcopus Sancti Sergii vulgo Usci*, OBC, 123, 1<sup>er</sup> janvier 1669 à Clément IX.

(15) Voir p. 178.

(16) MORERI, *Dict. historique...*, Paris 1732, VI, *Uschan*.

(17) CORNELY, *Historica et critica Introductio*, I, 388.

l'ancien manuscrit qu'il avait apporté d'Arménie (18). Cette raison, me semble peu probable, quand je vois la Propagande elle-même, quelques années plus tard, publier une version arabe faite sur la Vulgate (19). Je ne crois pas d'ailleurs qu'Uscan soit resté à Rome pendant quinze mois comme le dit Moreri (20). A ce compte il serait arrivé à Amsterdam au plus tôt vers le début de 1664. Or, le 3 mars 1663 l'internonce de Bruxelles, alerté par Rome, ordonna déjà à Neercassel d'ouvrir une enquête au sujet d'une éventuelle publication de la Bible par des arméniens schismatiques. Ceci pouvait viser l'entreprise de Matthieu de Dsar : bien que Matthieu fût mort, son imprimerie continuait à publier des livres arméniens (21). Je pense plutôt que c'est le projet de Uscan qui est ici visé. En effet, si Uscan s'est présenté à Rome comme envoyé du catholicos d'Arménie pour réaliser l'édition complète d'une Bible en arménien, Rome ne pouvait pas manquer de surveiller de près son activité : il était de son ressort de veiller à la transmission pure du texte des Livres Saints. En s'établissant à Amsterdam, au cœur même d'un pays hérétique, qui avait tant fait pour introduire en Orient des Bibles protestantes (22), Uscan a pu donner l'impression de vouloir se soustraire à cette surveillance et éveiller ainsi le soupçon d'être schismatique. De fait, Rome parle d'une édition entreprise par des arméniens schismatiques. Nourrissait-on également à Rome des soupçons au sujet de l'orthodoxie du catholicos Jacques IV, dont Uscan se disait l'envoyé? C'est fort possible. Dans le passé l'union des arméniens avec Rome avait été peu stable. En l'occurrence, Jacques IV avait été mêlé à des intrigues de succession au patriarcat arménien de Constantinople au sujet desquelles Rome n'a pu se faire que difficilement une idée exacte des diverses responsabilités. En réalité, Jacques IV était bon catholique. Rome cependant n'en acquit la certitude qu'en 1680 par la profession de foi que le catholicos renouvela, pour la troisième fois d'ailleurs, à Constantinople, quelques jours avant sa mort, en présence du vicaire apostolique Gasparini et du Père François Guilly S. J. (23). Pour toutes ces raisons la méfiance

(18) KAULEN, *Einleitung in die heilige Schrift*. § 174, 143.

(19) DB, I<sup>2</sup>, 324.

(20) *Op. cit.*, VI, Uscan.

(21) En 1661 : *Psaumes*, éd. Avetis; 1662 : *Livre liturgique*, éd. Avetis. Voir KAREKINE, *op. cit.*, p. [XVII].

(22) S. VAILLÉ, *Constantinople*, dans *Diction. de Théol. cathol.*, III<sup>2</sup>, 1426. Cité DTC.

(23) DHGE, IV, 326.

de Rome au sujet d'une édition arménienne de la Bible à Amsterdam était parfaitement compréhensible.

\*  
\* \*

Chose curieuse, jusqu'en 1668 la correspondance de Neercassel ne parle plus de cette affaire. Il est vrai : cette correspondance peut avoir des lacunes. Il s'y trouve cependant des preuves que Neercassel n'avait pas perdu de vue la présence de l'évêque arménien à Amsterdam ni le but de cette présence. En 1665-1666, Antoine Arnauld était engagé dans une âpre lutte avec les protestants à propos du livre : *La perpétuité de la foi de l'Église touchant l'Eucharistie* (1664). Ses amis mettaient toutes leurs relations à contribution pour lui procurer des armes contre ses adversaires. Simon Arnauld de Pomponne, ambassadeur de France à Stockholm, obtint des informations sur la croyance des Russes par Lilienthal, résident suédois à Moscou (24). De son côté de Pontchâteau s'adressa à Neercassel : puisque l'univers entier se rencontre en Hollande pour les affaires commerciales, dit-il, il devait être aisé d'y obtenir des informations sur la foi des Grecs, des Russes, des Arméniens, des Coptes, etc., dans la Présence réelle (25). Neercassel se mit en relation avec Uschan et obtint de lui une attestation, dont de Pontchâteau était si enthousiaste qu'il voudrait faire la connaissance personnelle de l'évêque et exprima le désir qu'Uschan traduisit en latin les ouvrages qu'il avait déjà édités au profit de ses compatriotes (26).

\*  
\* \*

En effet, grâce à l'aide de commerçants arméniens, Uschan avait pu donner à son imprimerie un équipement en hommes et en matériel qui lui permettait une productivité intense. Dès 1664 il publia lui-même divers livres arméniens qui eurent un franc succès auprès de ses compatriotes émigrés et dans sa lointaine patrie (27). Mais son principal objectif restait la Bible. Or, le 20 juillet 1668 Neercassel adressa à la Propagande un rapport sur ce sujet, qui pour n'être pas

(24) V. GRUMEL, *Ligarides Paisios*, dans DTC., IX, 755. Voir aussi OBC, 123, 18 janvier 1669, Neercassel à Leslaeus.

(25) OBC, 110, 22 janvier 1666; 24 septembre 1666.

(26) OBC, 110, 22 octobre 1666.

(27) KAREKINE, *op. cit.*, p. [xvii]. De 1664 à 1669 il publia pas moins de 13 volumes sur divers sujets : liturgie, grammaire, littérature, calendrier, et même le *Roman du renard*.



exact, ne manque pas d'intérêt. « L'évêque arménien, qui s'appelle Uschan, écrit-il, est toujours en plein travail à traduire la Vulgate latine en arménien. Cette entreprise me semble pleine de dangers; aussi me suis-je employé à l'en détourner, d'autant plus qu'il ne me paraît ni expert en latin ni grand théologien, et qu'en outre il lui manque de recourir aux commentaires des Pères et des exégètes catholiques. Il s'acharne néanmoins à achever l'œuvre commencée. En Arménie ses livres sont lus avec beaucoup d'avidité et j'ai constaté moi-même en quelle vénération et estime le tiennent tous les hommes de sa nation. Je pense aussi qu'il s'applique à cette traduction sur l'ordre et au nom du patriarche d'Arménie. J'ignore l'arménien; je suis donc dans l'incapacité absolue de porter un jugement sur son travail et sur la fidélité de sa traduction. C'est pourquoi je n'ose condamner l'œuvre. Il prétend d'ailleurs bien comprendre le latin à la lecture, mais il ne le parle pas correctement; en plus, les autres arméniens louent hautement ses travaux. Il ne pourrait avoir à sa disposition sa propre presse, ses propres caractères et ses propres ouvriers, s'il n'était soutenu par un effort financier commun de ses compatriotes. C'est surtout cette aide empressée que les arméniens apportent à l'homme qui me retient d'oser critiquer son œuvre, bien que je ne puisse m'empêcher de suspecter sa traduction quand je me représente qu'il est lui-même son propre et unique censeur, qu'il ne s'aide pas des écrits des Pères et qu'il n'est peut-être pas tellement au courant de la tradition ecclésiastique. J'attends d'apprendre de vos Éminences, mes Seigneurs, à qui je me souviens d'avoir fait parvenir quelques-unes de ses traductions, ce qu'Elles désirent que je fasse (28). » Il valait la peine de citer ce rapport, parce qu'il mettait déjà le doigt sur des défauts que les critiques postérieurs reprocheront à l'œuvre d'Uschan; mais ce rapport était inexact en tant qu'il laissait entendre qu'Uschan traduisait toute la Vulgate en arménien. En réalité Uschan imprimait des manuscrits arméniens et ne se servait de la Vulgate que pour combler les lacunes (29).

Neercassel ne devait pas tarder à découvrir lui-même son erreur. Informé par Leslaeus, son procureur à Rome, que les autorités romaines se montraient de plus en plus soucieuses au sujet de cette Bible, Neercassel décida d'aller voir Uschan en personne. Il se fit accompagner par des hommes qui entendaient l'arménien et par un armé-

(28) RGP, 84, 476. Je n'ai trouvé aucune trace d'un envoi de traductions avant 1668.

(29) Voir p. 178.

nien qui parlait le hollandais, pour lui servir d'interprète. De cette visite il rendit compte le 24 août 1668 dans une longue lettre au secrétaire de la Propagande, Mgr Baldeschi (30). Uschan ne traduisait pas la Vulgate; il imprimait des manuscrits en usage chez son peuple. Le texte des Septante, disait-il, avait été traduit en arménien dès l'époque du Concile de Chalcédoine, sous Théodose le Jeune (31); ses auteurs étaient Mozes Choreanazi, David Merkinazi, Iesnach Coachpazi et Lazar Pharibez, le premier étant évêque, les autres prêtres (32). Uschan montra un ancien codex arménien, dont Heton, roi d'Arménie, se serait servi (33). C'est d'après ce codex royal qu'Uschan édite sa Bible, mais il en divise le texte en chapitres et en versets d'après notre Vulgate. Il tient pour canoniques les mêmes livres que nous, mais il ajoute les deux derniers livres d'Esdras. Uschan travaille sur l'ordre de son patriarche, dont il est le vicaire. Ce patriarche habite dans les montagnes de l'Ararat, où s'est posée l'Arche. Sa résidence s'appelle Ezmiadzin, qui se trouve en Perse, mais sur la frontière turque. Deux autres patriarches arméniens vivent en Turquie : l'un à Sis en Cilicie, l'autre à Achtamar. Uschan est orthodoxe : il accepte tout ce que le pape Eugène IV a proposé à croire aux Arméniens lors du concile de Florence. Il n'y a donc pas lieu de s'inquiéter. Au contraire! il serait bon d'aider Uschan par des subsides, car il a de gros frais et la guerre entre la République et l'Angleterre lui interdit d'envoyer ses livres à Smyrne. Heureusement un commerçant d'Amsterdam s'intéresse à lui.

La Bible sortira des presses au mois de septembre; Neercassel prendra soin alors d'en expédier un exemplaire à Rome, l'Ancien et le Nouveau Testament (34).

Comme on le voit, la visite de Neercassel à Uschan n'avait pas été inutile : elle lui fournit une masse de renseignements qui pour l'essentiel semblent en accord avec ce que nous savons par ailleurs. Ces informations cependant n'infirmèrent en rien les réserves que Neer-

(30) OBC, 123, 24 août 1668.

(31) Théodose II (le jeune) mourut en 450; le concile eut lieu en 451 sous Marcien.

(32) La transcription des noms arméniens par Neercassel est très défectueuse; nous a maintenons telle quelle, de propos délibéré, dans toute cette étude. Qu'Uschan nomme dans un même souffle ces quatre personnages comme traducteurs des Septante montre qu'il n'eut qu'une connaissance superficielle du problème. Mais sommes-nous tellement mieux renseignés?

(33) Haïton II, fin XIII<sup>e</sup> siècle : DB, I<sup>2</sup>, 1011 et DHGE IV, 317.

(34) En lisant superficiellement la correspondance de Neercassel sur la Bible d'Uschan, on a l'impression que la Bible entière ne parut qu'en 1668 en deux volumes, l'un pour l'Ancien, l'autre pour le Nouveau Testament. D'après KAREKINE, *op. cit.*, p. [xviii], l'Ancien Testament parut en 1666.

cassel avait exprimées dans son précédent rapport (35) et Rome exigerait sans doute un contrôle plus sévère. Aussi Neercassel suggérerait-il à tout hasard quelques noms de personnes aptes à ce travail. A Leyde, écrivit-il, habite un arménien appelé Candius, qui a travaillé avec feu Golius, professeur de langues orientales, à la composition d'un lexique arabe (36). Cet homme pourrait collationner la Bible d'Uscan sur les manuscrits arméniens et sur les codices grecs et latins de la traduction des Septante. Dans ce travail il pourrait être aidé par un de nos prêtres, qui, ayant appris le grec et l'hébreu en un temps record, tant sa mémoire est excellente, pourrait bien aussi apprendre l'arménien. Il est en plus très expert en Théologie et serait donc tout indiqué pour contrôler cette Bible (37). La visite de Neercassel eut encore un autre effet, apostolique celui-là. Neercassel avait rencontré chez Uscan le neveu de celui-ci, Joannes Leoninus, déjà diacre, jeune homme fort intelligent, qui avait commencé d'apprendre le latin, mais avait dû abandonner faute d'argent. On lui avait signalé encore un autre jeune homme, né d'un père arménien et d'une mère hollandaise, qui désirait se faire prêtre. Il suggère donc à Baldeschi de recevoir ces candidats, et éventuellement d'autres arméniens, au Collège de la Propagande pour en former des missionnaires pour l'Orient (38).

Au reçu de cette lettre le secrétaire de la Propagande se hâta de remercier Neercassel de son zèle. En même temps il ne cacha pas son inquiétude au sujet de la Bible arménienne et supplia Neercassel de lui en faire parvenir le plus tôt possible un exemplaire avec la liste des remarques faites par les hommes compétents auxquels Neercassel voulait confier le contrôle : Rome tenait à examiner le tout à son tour. Quant aux jeunes gens, candidats au Collège de la Propagande, il faudrait envoyer un rapport circonstancié sur les dispositions intellectuelles et morales, qui les désigneraient à recevoir cette grâce (39).

Déjà le 24 septembre l'ensemble de cette affaire fut traité par la Congrégation. Les décisions qui y furent prises au sujet de la Bible confirment les directives que Mgr Baldeschi venait d'envoyer à Neer-

(35) RGP, 84, 476 et p. 177.

(36) *Lexicon arabicum* 1659. Sur Jacques Golius 1596-1667, voir MORERI, *op. cit.*, V. Golius. Jacques avait un frère Pierre, devenu carme, sous le nom de Célestin de Sainte-Lydwine; également très versé dans les langues orientales, il aida Sergius Rifiis pour sa version arabe de la Bible, éditée à Rome en 1671. Voir MORERI, V.

(37) Ce prêtre doit être Justus Modersohn, voir *Batavia Sacra*, II, 410.

(38) OBC, 123, 24 août 1668.

(39) RGP, 84, 499.

cassel deux jours plus tôt. Les Pères étaient disposés à accueillir les jeunes arméniens au Collège si les rapports demandés leur étaient favorables. En plus, ils allouèrent des subsides d'un montant de 60 écus à Usan, que Neercassel lui transmettrait à condition qu'il ne se trouvât pas d'erreur volontaire dans sa Bible. Ces décisions furent expédiées au Vicaire apostolique le 29 septembre 1668 (40).

En quelle mesure Neercassel a-t-il pu exécuter ces ordres précis de la Congrégation? Le 18 octobre il annonce à Mgr Baldeschi qu'il va expédier un exemplaire de la Bible à son adresse, suivi bientôt de quelques livres liturgiques arméniens. Malheureusement il ne peut y joindre des remarques critiques, parce que d'une part son théologien doit encore apprendre l'arménien et que d'autre part Candius, le savant de Leyde, n'est pas encore disponible. Néanmoins Neercassel fera tout ce qui est en son pouvoir pour obtenir de Candius qu'il compare le texte arménien d'Usan avec le texte grec des Septante. Il ajoute que la Polyglotte de Londres prétend que saint Jean Chrysostome aurait traduit les Saintes Écritures du grec en arménien lors de son exil en Arménie; si cela était vrai, la Bible arménienne aurait une grande autorité (41).

Le 26 octobre cependant il doit annoncer au cardinal Barberini, qu'il n'avait pu envoyer toute la Bible, mais seulement le volume du Nouveau Testament. Usan en effet avait cru bon de déléguer à Rome son prêtre Garabed (42) pour remettre personnellement le volume de l'Ancien Testament aux cardinaux. Aujourd'hui Neercassel envoie un catéchisme édité par Usan : c'est une exposition de la foi de ceux d'entre les arméniens qui acceptent et vénèrent le pape de Rome comme Chef suprême de la religion catholique. Il est un peu déplaisant d'y voir que le premier commandement est scindé en deux parties, à la manière des protestants. Interrogé s'il avait fait cela avec l'intention de condamner le culte des images, Usan répondit que lui et son peuple admettaient et vénéraient les images. D'ailleurs, ajoute Neercassel, sur l'autel de son oratoire privé il se trouve un crucifix et des icônes. Il serait peut-être possible de répandre en Arménie, par le service d'Usan, un catéchisme plus développé. La traduction latine du catéchisme d'Usan (43) a été faite par Théo-

(40) RGP, 84, 499, appendice.

(41) La *Polyglotte de Londres* parut chez Thomas Roycroft à partir de 1654.

(42) Garabed (Karapett) réédita à Amsterdam le *Livre des Psaumes* d'Abgar, en 1664, voir KAREKINE, *op. cit.*, p [xvii].

(43) KAREKINE, *op. cit.*, p. [xviii] signale en effet en 1667 un livre de la *Doctrine chrétienne* en arménien et en latin.



dore Petraeus (44). C'est un danois, qui a fait jadis un voyage en Orient aux frais de son roi. Il doit avoir récemment surveillé à Londres l'impression d'un grand lexique. Actuellement il séjourne à Amsterdam. Bien qu'il soit luthérien, on pourrait peut-être lui confier la collation de la Bible arménienne sur le texte grec des Septante. Neercassel n'ose plus recommander les candidats arméniens au Collège de la Propagande; sans doute ne répondaient-ils pas à son attente (45). Il promet enfin de ne transmettre les 60 écus alloués à Uscan qu'après un nouvel examen de son orthodoxie (46). Ce fut chose faite avant Noël. Uscan reçut les 60 écus et en remercia le Pape Clément IX par une lettre autographe dans laquelle il inséra une profession de foi qui finissait ainsi : *Merito ergo a S<sup>o</sup> Paschasio in Chalcedonensi Synodo, cuius decreta fidemque sequor, et cum qua Eutichetis impia dogmata Dioscorique sacrilega detestor, Romanus Pontifex Apostolicus et Catholicus sive Universalis vocatur Episcopus* (47). Je pense que Neercassel a dû surveiller la composition de cette lettre, ne fût-ce que pour le latin... Le même jour il écrit au cardinal Barberini sur le nouvel entretien qu'il a eu avec Uscan, l'évêque de Saint-Serge en Arménie. Il l'a sérieusement examiné sur les erreurs des Grecs et des Arméniens. Uscan professe que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; il se sert de pain azyme; la consécration se fait par les paroles du Christ et le pain et le vin sont changés vraiment en Corps et en Sang du Seigneur; il embrasse la foi de Chalcédoine, loue la condamnation de Dioscore, est fidèle au Siège de saint Pierre et reconnaît sa place exceptionnelle au-dessus de tous les sièges épiscopaux du monde ainsi que sa stabilité dans la foi... Uscan se déclare prêt à imprimer un catéchisme pour les arméniens qui soit entièrement écrit d'après les indications du Saint-Siège. Il assure que son Patriarche serait heureux de l'adopter, car il est très favorable à l'Église latine; il a été jadis instruit solidement dans sa doctrine par un certain évêque Paul, de l'ordre des Dominicains (48). Uscan travaille en ce moment à composer un dictionnaire latino-arménien, pour que ses compatriotes puissent apprendre le latin; il a sous presse

(44) Petraeus est mort en 1673. Il succéda à Golius comme professeur de langues orientales, à Leyde : MORERI, VIII.

(45) Neercassel, disciple de saint Charles Borromée et ami des Messieurs de Port-Royal, était très sévère pour l'admission des candidats au sacerdoce; toute sa correspondance en fait foi.

(46) OBC, 123, 26 octobre 1668.

(47) OBC, 123, 1<sup>er</sup> janvier 1669.

(48) Il s'appelait Paulus Piromalli, O.P. du couvent d'Edschmiadzin. Voir DB, I<sup>er</sup>, 1013.

un livre de géographie, fait des plans pour une histoire de sa patrie et rêve d'éditer de nouveaux livres liturgiques. C'est donc un homme qui peut contribuer énormément au développement de la vérité ou de l'erreur parmi son peuple. C'est pourquoi Neercassel fait tout son possible pour l'aider, lui et son peuple... Le neveu d'Uscan apprend le latin d'un de mes prêtres les plus instruits, qui à son tour apprend de lui l'arménien. Ce prêtre sera bientôt capable de contrôler les travaux d'Uscan, car Théodore Petraeus, après tout, n'est pas l'homme qu'il nous faut : il est luthérien et très orgueilleux et pourrait de ce chef introduire des hérésies (49).

Ce jour-là encore Neercassel écrivit à Mgr Baldeschi au sujet du catéchisme projeté. Je crois y lire qu'Uscan espérait recevoir de Rome un texte tout fait, car Neercassel donne l'avis de composer ce texte en langage très simple en évitant les termes scolaires. Pour cet avis il demande des excuses : *Zelus habendi aliquem in Armenis fructum et congenitus mihi candor Belgarum me facit loquacem* (50).

\* \* \*

De ces plans apostoliques rien ne s'est réalisé en Hollande. En 1670 Uscan transporta son imprimerie à Marseille, où il mourut quelques années plus tard. Ses successeurs rencontraient de vives oppositions de la part de compatriotes envieux. Les autorités de Rome et de Paris leur rendaient finalement le travail si difficile qu'ils retournèrent à Amsterdam en 1783 (51). Mais ceci est hors de mon propos. J'ignore si Garabed est jamais arrivé à Rome avec son volume de l'Ancien Testament. Bien des années plus tard les cardinaux écrivirent à Neercassel pour en obtenir un exemplaire. Celui-ci pouvait en juillet 1682 annoncer au cardinal Altieri que tous les exemplaires imprimés à Amsterdam avaient été expédiés en Arménie. Un seul exemplaire était resté, propriété privée d'un commerçant arménien. Neercassel l'acheta et l'expédia à Rome par la première occasion (52).

Albert C. de VEER  
Paris.

(49) OBC 123, 25 décembre 1668, vieux style, à Barberini.

(50) OBC, 123, 25 décembre 1668, vieux style, à Baldeschi.

(51) DB, I<sup>er</sup>, 1012.

(52) OBC, 125, 10 juillet 1682.

## HOMÉLIE DE SAINT GERMAIN SUR LA DÉLIVRANCE DE CONSTANTINOPLE

### 1. *Les manuscrits.*

L'enquête menée par A. Ehrhard sur la littérature homilétique à travers les fonds de manuscrits a révélé un certain nombre d'inédits. Parmi eux est un discours de saint Germain de Constantinople, que l'éminent érudit a rencontré dans un homiliaire de mai-juin au monastère de Vatopédi à l'Athos. Ce discours y est assigné à la fête de l'Acathiste (5<sup>e</sup> samedi de Carême). Le titre n'en est pas reproduit, mais seulement l'incipit : Πᾶσα μὲν ἀνθρώπων γλῶττα. Ehrhard déclarait n'avoir aperçu ce texte dans aucun autre manuscrit (1). Quelques années plus tôt cependant, le bollandiste Delehaye, en dressant le catalogue des manuscrits hagiographiques de l'École théologique de Halki, signalait dans le cod. *Schol.* 41 une homélie ayant même incipit, qu'il reproduisait plus au long : Πᾶσα μὲν ἀνθρώπων γλῶσσά τε καὶ διάνοια ἡττάται τῶν ἐγκωμίων. Le titre est : Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εὐχαριστήριος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἀγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου (2).

Comme on le voit, le discours est assigné ici au jour de la Dormition. Mais la mention la plus ancienne qui en ait été faite, analogue du reste à la précédente, remonte à un siècle et demi (exactement 1819); elle provient de Nicodème l'Hagiorite. Après avoir rappelé d'autres discours sur la Dormition de plusieurs anciens Pères, y compris saint Germain, il ajoute : « Il y en a encore un autre de Germain, conservé dans la Grande Laure, dont voici le commencement : Πᾶσα μὲν ἀνθρώπων γλῶσσά τε καὶ διάνοια (3). Enfin Eustratiadès, qui signala d'abord ce discours, mais sans incipit, dans son catalogue

(1) A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homelitischen Literatur der Griechischen Kirche...* I. Teil, III Band (1943), 317.

(2) H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Scholae theologiae in Chalce insula*, Anal. Boll., t. XLIV (1926), 55.

(3) NICODÈME L'HAGIORITE, *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ*, Venise, 1819, p. 258, en note.

des manuscrits de Vatopédi (cod. 633) (1), avec un titre incomplet, comme nous verrons plus loin, donnait de plus amples renseignements dans son Supplément (2). Il marquait cette fois l'incipit et signalait en outre la présence du document dans trois autres manuscrits de l'Athos, deux de Lavra, codd. Δ 79 et E 190, et un d'Ivion, cod. 589.

C'est muni de ces indications que le R. P. Wenger, poursuivant à la fois ses recherches sur la tradition byzantine touchant l'Assomption de la Sainte Vierge et sur les homélies de saint Jean Chrysostome, put, dans son voyage à l'Athos, atteindre le texte du discours dont nous parlons. Seul, le monastère de Lavra lui permit de prendre des photographies. Ceux de Vatopédi et d'Ivion l'autorisèrent seulement à lire le texte et à prendre des notes. Le P. Wenger a bien voulu nous remettre ce texte pour le faire connaître et dégager l'intérêt qu'il peut avoir. Nous l'en remercions fraternellement.

Nous disposons, pour l'édition, des deux photographies prises par le P. Wenger, de la photographie de Halki, que nous devons à l'obligeance de l'Institut d'histoire des textes, et de la transcription du titre du discours dans le *Vatop. 633* par le P. Wenger. Celui-ci, en outre, nous a déclaré que la lecture du texte dans les manuscrits qu'il n'a pu photographier ne lui a révélé aucune variante notable.

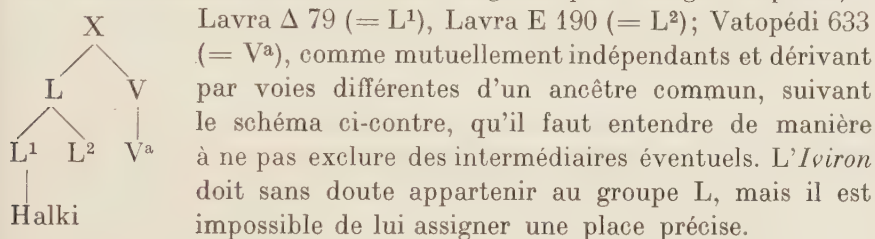
Le plus ancien de ces manuscrits est le Lavra Δ 79. Il n'a cependant pas l'antiquité que lui attribue Eustratiadès : <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, mais est au plus tôt de la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup>, puisqu'il contient deux textes de cette époque, l'un de Georges de Chypre, archevêque de Constantinople, sur sainte Marine, l'autre de Jean Staurakios sur sainte Théodosia (*sic* : pour Théodora). Le Lavra E 190, daté de 1622, est proche du précédent, mais n'en dérive pas, étant donné certaines variantes qui sont irréductibles comme προστακτικώτερον, qui est la bonne leçon, contre πρακτικώτερον dans le Lavra Δ 79 (n° 17), comme σεμνότητος au lieu de πράότητος (n° 23). Il faut y ajouter aussi des omissions (au n° 23 plusieurs mots; au n° 24 ἔχει). Les deux manuscrits ont en commun une perturbation du texte au n° 23 : elle provient sans nul doute d'une ligne suppléée dans la marge et réintroduite dans le texte d'une manière fautive. Tous deux sont donc en dépendance d'une même copie ancienne, dont ils dérivent par une voie différente.

(1) S. EUSTRATIADÈS, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων, Paris, 1924, p. 125.

(2) S. EUSTRATIADÈS, Συμπλήρωμα ἀγιορειτικῶν καταλόγων Βατοπεδίου καὶ Λαύρας, Paris-Chennevières-sur-Marne, 1930. p. 95.



Quant au manuscrit de Halki, il est une copie directe du Lavra Δ 79, comme on peut s'en convaincre en se reportant à l'apparat critique. Pour celui d'Iviron, très tardif (xviii<sup>e</sup> s.), on n'a qu'un seul élément de comparaison, qui est le jour liturgique auquel est assigné l'homélie. Or, c'est ici le jour de l'Assomption, ce qui l'apparente aux trois manuscrits susdits. De tous nos manuscrits, seul, celui de Vatopédi marque l'homélie à la fête de l'Acathiste. A cette particularité, il ajoute celle d'avoir un titre plus développé, qui lui est propre. Il relève donc sûrement, lui aussi, d'un manuscrit indépendant de Lavra Δ 79; il serait, dès lors, particulièrement intéressant de pouvoir le collationner. Nous pouvons, en conséquence, placer sur un plan parallèle les trois manuscrits (nous les désignons par un signe respectif) :



## 2. Le contenu du discours.

Le titre donné à l'homélie par le *Vatopédi 633* correspond bien à son contenu : *De notre père parmi les saints Germain archevêque de Constantinople discours à la fois de louanges (ἐγκωμιαστικός) et d'actions de grâces (εὐχαριστήριος) à notre très sainte souveraine la Théotocos pour son aide dans le combat et sa protection, etc...* Une partie en effet est consacrée à la louange et l'autre à l'action de grâces.

*La louange* (nos 1-8). Impossible à l'homme de louer dignement la Théotocos, car rien dans la création ne peut lui en fournir une idée, soit qu'il prenne ses comparaisons dans la création visible, soit qu'il les prenne dans la création invisible; seule la nature angélique peut y parvenir, et c'est ce qu'elle a fait par la voix de l'archange Gabriel quand il l'a saluée pleine de grâce, à cause de sa conception surnaturelle du Verbe-Dieu. Que la louange soit insuffisante n'est pas une raison de l'omettre, car elle est due, et du reste, les plus modestes offrandes prennent valeur quand elles procèdent de la ferveur de l'amour.

*Action de grâces* (nos 9-22). Tous les chrétiens doivent reconnaissance à la Théotocos pour la part qu'elle a prise à notre salut, mais

nous, de plus, en devons spécialement pour avoir été délivrés d'un péril imminent par son intervention miraculeuse. L'ennemi venu avec un grand déploiement de forces n'a pu en faire aucun usage. Comme Moïse qui opérait des prodiges par sa verge et par elle délivra son peuple en engloutissant l'armée de Pharaon dans la mer, de même Dieu se servit de sa Mère pour protéger la ville et repousser la formidable armée des Sarrasins. Ce n'est pas la première fois que la Théotocos délivre ainsi la ville; elle l'a fait déjà contre les Avars en détruisant leur flotte par une tempête. Elle vient de le faire encore d'une manière plus admirable. Et c'est le souvenir annuel de cette délivrance que célèbre la présente panégyrie et pannychide. La Théotocos préservant la ville a été comme la colonne de nuée et de feu qui protégeait le peuple d'Israël de la poursuite de Pharaon. La délivrance a eu lieu le jour même de l'Assomption, par un dessein du Verbe qui voulait marquer qu'elle était due à l'intercession de sa Mère. Comme les Égyptiens, les Sarrasins ont été précipités dans la mer par une tempête effroyable qui a détruit leur flotte presque entière. Chez les Hébreux, le chœur des vierges chantant grâces à Dieu a été conduit par Marie, sœur de Moïse. Les chrétiens ont Marie, mère du Sauveur, qui entonne le cantique d'action de grâces par le Magnificat. A quoi le chœur des fidèles doit répondre : « Vous êtes bénie entre les femmes et béni est le fruit de votre sein, lui par qui tous les biens spirituels nous sont venus, et la ville a été délivrée. Qu'à la Vierge soient adressées d'incessantes actions de grâces pour sa médiation; celle-ci nous restera assurée, si nous menons une vie d'innocence et de charité.

Cette analyse fait apparaître que le discours n'est en aucune manière un discours sur la Dormition. Le mot de Koimesis en est absent, et c'est le mot de μετάστασις qui est employé. Et de ce mystère lui-même il n'y a que la simple mention de sa coïncidence liturgique avec le jour de la délivrance de la ville. C'est ce que signifient les mots de la suscription εἰς τὴν Κοίμησιν qu'ont la plupart des copies : la lecture du discours devait se faire le jour de la fête de l'Assomption, parce que c'était le jour anniversaire de la délivrance de la ville. Mais quand fut instituée la fête de l'Acathiste qui réunissait la mémoire de diverses interventions miraculeuses de la Théotocos en faveur de Constantinople, on pensa naturellement à y rapporter la lecture du discours de saint Germain, d'autant plus qu'on avait en abondance des homélies pour le mystère même de l'Assomption au 15 août, y compris plusieurs de saint Germain lui-même (au moins deux).

3. *L'auteur.*

Ehrhard, qui n'avait noté dans le ms. de Vatopédi, le seul qu'il connût, que l'attribution et le titre du discours et n'avait pas eu le temps de le parcourir, était porté à voir dans son auteur non pas Germain I<sup>er</sup>, mais Germain II de Constantinople (1). L'analyse ci-dessus montre avec évidence qu'il a été prononcé à Constantinople par un témoin des événements : ἡχον δε νῶν (n° 11), νῶν γὰρ ὅτε (n° 17), dans une des églises de la capitale dédiées à la Vierge : τὸν ἱερὸν τούτων καὶ σεβασμιον αὐτῆς (n° 14), qui ne peut guère être que celle des Blachernes. De ce fait, le discours ne peut appartenir qu'à Germain I<sup>er</sup>, Germain II n'ayant point résidé dans la capitale, alors aux mains des Latins.

4. *Particularités historiques.*

Le discours rappelle deux grands événements de l'histoire de Constantinople, le siège des Avars et celui des Sarrasins, tous les deux terminés par la destruction de la flotte ennemie, dénouement que l'auteur attribue à l'intervention de la Théotocos. Ces deux événements sont à rattacher l'un à l'année 626 durant l'expédition d'Héraclius contre les Perses, et l'autre au début du règne de Léon III l'Isaurien. Ce second siège prit fin le jour même de l'Assomption. Cette coïncidence, soulignée par l'orateur, est mentionnée aussi par Théophane, qui, en outre, la situe en l'an 718 (2).

Étant donné la perspective de l'auteur, il ne faut pas s'attendre à rencontrer beaucoup de particularités nouvelles pour les deux événements en question. De fait, il n'y est absolument rien dit de l'activité déployée par les assiégés et qui fut extrêmement active dans l'un et l'autre de ces sièges. Pour ce qui est du second, les assiégeants découragés avaient déjà, selon Théophane, résolu leur départ. L'orateur le dit aussi, mais il l'attribue uniquement à la Théotocos; elle leur a causé de telles difficultés qu'ils n'eurent d'autre parti à prendre que de s'en retourner en désordre. Et le fait que cela eut lieu précisément le jour de l'Assomption de la Théotocos lui est un signe manifeste que c'est elle l'auteur de leur défaite et de la délivrance. En tout cela, l'empereur victorieux n'est pas nommé une seule fois, ni même indirectement évoqué. Est-ce à dessein? Peut-

(1) A. EHRHARD, *l. c.*(2) THÉOPHANE, *Chronographia*, éd. de Boor, 399.

être. Notons ici que ce discours ne se place pas aussitôt après l'événement. On y lit en effet que cette délivrance est célébrée chaque année (ἐτησίως). C'est donc au cours d'une cérémonie annuelle qu'il a été prononcé. Le silence complet sur l'empereur, mis en relation avec l'attribution totale de la victoire à la Théotocos, prouvée par la coïncidence de la fête, suggère qu'entre le patriarche et le basileus l'entente était loin d'être complète et que déjà ce dernier avait fait paraître ses intentions en matière de politique religieuse. C'est en 723, selon Théophane, que commença à se dessiner son opposition au culte des images (1), et c'est en 726 qu'elle se déclara ouvertement (2). Dans cette perspective, le discours se placerait après 726, plus précisément en 728, la dixième année de la délivrance. Il est bien évident que l'organisation de la résistance par Léon III, son action vigoureuse contre l'armée sarrasine et finalement la levée du siège par l'ennemi découragé avaient dû valoir au nouveau basileus un immense prestige, dont saint Germain pouvait craindre à juste titre qu'il fournit à la politique religieuse qui s'inaugurait alors un puissant appui. Célébrer la délivrance de Constantinople sans dire un seul mot de la part qu'y prit l'empereur, sans même y faire la moindre allusion, en rapporter toute la gloire à la seule Théotocos était une manière de rabaisser ce prestige, de ruiner cet appui et de relever d'autant l'honneur de la Mère de Dieu dont les images allaient être, étaient déjà menacées.

La perspective du merveilleux est encore plus sensible dans le court passage qui concerne l'attaque des Avars. Elle l'est au point de déformer l'histoire. Dans la défaite des Sarrasins en 718, il y avait au moins pour engager ou soutenir la dite perspective deux données absolument indépendantes de la volonté des assiégés : la coïncidence de la retraite des Sarrasins avec le jour de l'Assomption et la destruction de leur flotte par l'effet d'une tempête particulièrement violente. Il n'y a rien de semblable en 626 : on ne voit dans les récits des auteurs contemporains aucun déchaînement des forces de la nature, et tous les événements s'insèrent dans l'activité des défenseurs de la ville. C'est le succès de cette activité qui est attribué à la Théotocos. Mais dans le discours de saint Germain, le rôle des défenseurs de la ville est plus que laissé dans l'ombre ; il est comme nié quand l'orateur dit que la Théotocos a précipité dans la mer l'innom-

(1) *Ibid.*, 402.

(2) *Ibid.*, 405.



brable armée flottante non par l'intervention d'une force humaine, mais par une poussée invisible, comme si les vaisseaux byzantins n'avaient rien fait.

Nous devons cependant à ce court passage sur les Avars deux indications intéressantes. L'une concerne la flotte des monoxyles remplis de Slaves (Germain ne mentionne qu'eux parmi les alliés des Avars) et amenés dans la Corne d'Or. Certains auteurs (1), interprétant mal l'indication de Théophane : ἐκ τοῦ Ἰστροῦ ἐνεγκάντες (2), ont pensé que les monoxyles étaient venus du Danube par la mer Noire et la Corne d'Or. Le *Chronicon paschale* (je ne parle pas de Théodore le Syncelle ni de Cédrenus-Skylitzès qui ne disent rien de plus que Théophane) indique pourtant clairement que ces barques que le kha-gan avait amenées avec lui l'ont été par terre, non par mer, car il dit que celui-ci s'efforçait de les mettre à la mer, mais que les vaisseaux byzantins, plus grands, les en empêchaient et qu'il dut faire cette opération au fond du golfe où les vaisseaux byzantins ne pouvaient accéder (3). Ce témoignage très circonstancié et à soi seul suffisant est rejoint par notre document qui emploie l'expression correspondante ἐγκαθελκύσαντος pour indiquer l'action d'amener les barques dans la Corne d'Or : le mot signifie à la fois « tirer en bas » et « introduire dans ».

L'autre concerne la défense de la cité du côté de la Corne d'Or. Saint Germain, en mentionnant l'attaque dans ce golfe par les innombrables monoxyles remplis de Slaves, fait cette réflexion que l'armée ennemie espérait ainsi prendre la ville sans combat, du fait qu'elle était privée (de ce côté) de muraille maritime : ὡς ἅτε τείχους παραλίου χηρεύουσιν (n° 16). C'est là une observation surprenante qui contredit tout ce qui est maintenant admis comme certain par les historiens. Un problème est ainsi posé dont la discussion entraînerait trop loin et dont l'importance du reste est telle qu'il mérite un examen à part.

##### 5. De l'Acatliste.

Le discours de saint Germain que nous publions est assigné dans la plupart des manuscrits connus au jour de l'Assomption, et dans

(1) S. STANOJEVIĆ, *Vizantija i Serbi*, II, Novi Sad, 1906, 211; B. GRAFENAUER, *Nekaj vprašanj...* dans *Sgodovinski casopis* 4, Ljubljana, 1950, 77-79 (d'après F. Barišić, dans *Byzantion*, XXIV, 2 (1954), 376, note 2).

(2) THÉOPHANE, *Chronographia*, 316.

(3) *Chronicon Paschale*, Bonn, 720.

celui de Vatopédi à la fête de l'Acathiste. Il convient très bien à celle-ci, puisque la délivrance qu'il célèbre est l'une des trois que rappelle cette fête. Vu son antiquité et son auteur, il éveillait par là même un certain espoir qu'il apporterait du nouveau sur cette institution. Cet espoir est déçu. La seule chose ferme que le discours nous apprend est que la délivrance qui en est l'objet a sa célébration annuelle (n° 17), mais il n'y est pas indiqué à quel jour elle a lieu, ni quelle hymnologie elle comporte. De l'hymne acathiste nulle mention et nulle trace. Les louanges saintes dont le discours se fait l'écho sont, d'une part la salutation angélique (n° 6) et, d'autre part, le cantique de Marie elle-même : le Magnificat (n° 20) et la réponse que doit y faire le peuple fidèle, c'est-à-dire la salutation d'Élisabeth : « Vous êtes bénie entre les femmes et le fruit de votre sein est béni » (n° 22). Le développement qui suit s'enchaîne à δι' οἷ (= le Christ (n° 22) et non, comme dans l'Acathiste, à δι' ᾧ (= la Théotocos). Nous sommes par là plutôt éloignés de cette hymne. Quant au kontakion τῇ ὑπερμάχῳ, qui, répété comme un refrain, donne à l'hymne un accent de victoire à l'honneur de la Théotocos et qu'une ancienne traduction latine attribue, avec toute l'hymne, à saint Germain, (1) rien dans notre discours ne vient appuyer ce témoignage, ni non plus, du reste, le contredire. S'il s'agit enfin de l'institution de la fête elle-même de l'Acathiste au 5<sup>e</sup> samedi (ou au 4<sup>e</sup>) de Carême avec l'hymne Ὁ πρωτοστάτης et le kontakion Τῇ ὑπερμάχῳ, le discours n'apporte là-dessus aucune indication. Nous n'ajouterons donc pas sur ce sujet de vues nouvelles à celles qui ont déjà été formulées. La prudence commande de ne dégager aucune solution tant que n'ont pas été recueillies les données que recèlent encore d'anciens manuscrits liturgiques insuffisamment décrits.

V. GRUMEL.

(1) Dom Michel HUGLO, *L'ancienne version latine de l'Acathiste*, dans *Le Muséon*, 64, 1951, 27-61.

## TEXTE

Les manuscrits : Vatopédi 633 (utilisée pour le titre).

Lavra I (= Lavra Δ 79, manuscrit de base).

Lavra II (= Lavra E 190).

H (= Halki, École théol. 41).

Vatopédi 633 fol. 18 a. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου

Κωνσταντινουπόλεως λόγος ἐγκωμιαστικὸς ἅμα καὶ εὐχαριστήριος εἰς τὴν ὑπεραγίαν δέσποιναν ἡμῶν θεοτόκον ὑπὲρ τῆς συμμαχίας αὐτῆς καὶ προστασίας δι' ἧν τὴν βασιλίδαν τῶν πόλεων διεσώσατο, τοὺς δὲ κατ' αὐτῆς ἐπιόντας ἐχθροὺς ἡμύνατο \*.

**Lavra Δ 79, 272 r. 1.** Πᾶσα μὲν ἀνθρώπων γλῶσσά τε καὶ διάνοια ἡττᾶται τῶν ἐγκωμίων τῆς ἀληθῶς ὑπερενδόξου καὶ προσκυνητῆς θεομήτορος, καὶ τοῦ πρὸς ἁλίαν εἰπεῖν τῆς σεβασμιότητος τοῦ περὶ αὐτὴν μυστηρίου καὶ θαύματος πολλῶ ἀπολείπεται μᾶλλον ἢ ὅσον ἡ ἄφωνος φύσις τῆς ἐνάρθρου καὶ λογικῆς καὶ τῶν ἐν καρδίᾳ νοημάτων ἐξαγγελτικῆς· μόνη δὲ παρὰ χωρεῖσθαι τῇ ἀγγελικῇ τε καὶ ὑπερκοσμίῳ φύσει τὸν πρέποντα τῇ ὑπερφυεῖ αὐτῆς δόξῃ<sup>1</sup> ἔπαινόν τε καὶ μακαρισμὸν διεξέρχασθαι. Τί γάρ ἂν τις περὶ τοῦ ὑπὲρ νοῦν καὶ φύσιν ἐννοήσειεν ἵνα καὶ λόγῳ δυνηθεῖη μετρίως γοῦν καὶ ἀμυδρῶς τὴν ἔμφρασιν τοῦ νοηθέντος ποιήσασθαι· ἢ ποίαις τῶν πρὸς ἔπαινον ὁρώντων ἐπινοίαις χρησάμενος μετεωρῆσαι, καὶ πρὸς τὸ<sup>2</sup> ὑψηλότερον ἀναγαγεῖν τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐξισχύσειεν ὥς ἐφικέσθαι δύνασθαι τῆς παντὸς ὕψους ἐπέκεινα δόξης τῆς τὴν ἀληθῆ καὶ οὐσιώδη καὶ ἐνυπόστατον τῆς θείας φύσεως δόξαν ἐν ἑαυτῇ χωρησάσης τῆς παναγίας παρθένου.

**2.** Εἴτε γὰρ τῶν ὁρωμένων κτισμάτων τὰ κάλλιστα καὶ περιφανέστερα καὶ πολὺ τὸ θαυμάζεσθαι ἔχοντα ἐκλεξάμενος, εἴτε τῶν νοουμένων τε καὶ αὐλῶν τὰ ἁγιώτερα καὶ μᾶλλον Θεῷ πλησιάζοντα καὶ μεγαλοφυῶς τὸ μακαρίζεσθαι φέροντα προδεδλόμενος, ὥς τῇ Θεοτόκῳ τὸν ἔπαινον συνείρειν βουλόμενος· ἐκ τῆς πρὸς ταῦτα παραθέσεως ἡγουν ὁμοιώσεως τὸ μεγαλο-

\* Titre dans les autres manuscrits : Τοῦ ἐν ἁγίοις... λόγος εὐχαριστήριος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας δεσποίνης (Halki addit ἡμῶν) Θεοτόκου.

1. δόξης Lavr. I et H. — 2. τὸν Lavr. II.

πρεπές αὐτῆς καὶ ὑπεραῖρον δοξάζειν νομίσειε, τοσοῦτο μᾶλλον ἀπολείπεται τοῦ <sup>1</sup> κατ' ἀξίαν, ὅσα καὶ προσεγγίσει ἐσπούδασε κατὰ δύναμιν.

3. Οὐρανὸς γὰρ καὶ ἥλιος τῆς αἰσθητῆς κτίσεως τὰ ἐξαίρετα· ὁ μὲν συνέχων τὸ πᾶν καὶ τοῖς ἐντὸς τῆς ἑαυτοῦ περιφερείας ἀπειλημμένοις <sup>2</sup> ὁρόφου δίκην καὶ σκηνῆς περικείμενος, καὶ θρόνος Θεοῦ τῇ γραφῇ ὠνομασμένος· ὁ δὲ τὴν τοῦ φωτὸς χάριν τοῖς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ χαριζόμενος καὶ πρὸς συνεργίαν τῆς τῶν ζώων διαγωγῆς **272<sup>v</sup>** ὑπὸ Θεοῦ πεποιημένος· ἄμφω μὲν τοῦ θείου βουλήματος ἔργον τυγχάνουσι, στοιχείωσιν δὲ μόνον καὶ σκιογραφίαν τῆς ὑπερουσίου τοῦ δημιουργήσαντος λόγου σοφίας τε καὶ δυνάμεως προῖσχόμενα, οὐκ αὐτὴν αὐτοῦ ὅ ἐστι <sup>3</sup> τὴν οὐσίαν ἀμεσιτεῦτως ὁμιλήσασαν αὐτοῖς δεικνύναι ἔχουσι. 4. Χερουβὶμ τε καὶ σεραφὶμ καὶ θρόνοι τῶν ἀγγελικῶν διακόσμων τὰ ἀνωτέρω καὶ προὔχοντα ὑμνωδοὶ μὲν Θεοῦ καὶ πρῶτα φῶτα καὶ δοχεῖα τῆς ὑπερφανοῦς φωτοχυσίας γνωρίζονται, πτερύγων δὲ περιβολαῖς συμβολικῶς τυπούσαις τὴν ἔμφυτον ἐν ἁγιοπρεπεῖ τελειότητι συστολὴν καὶ εὐλάβειαν τὸ μὴ φέρειν τῆς θεαρχικῆς ἀκτίως τὴν ἑλλαμψιν φανερώς ὑπογράφουσιν. 5. Ἄλλ' ἐν τῇ παναμώμῳ καὶ ὄντως πάσαις ταῖς γενεαῖς ἀξιομακαρίστῳ παρθένῳ γυμνῇ ἡ θεότης ἐνῶκησε, καὶ τὸ τῆς ἡμετέρας σαρκὸς ἐνεδύσατο περιδόλαιον· καὶ πῶς οὐρανὸν αὐτὴν ἢ ἥλιον ἢ θρόνον καλῶν <sup>4</sup> χερουβικὸν ἢ τὰ ἄλλα ὅσα τοῖς θεοφιλέσιν ἐνθέου πόθου θερμότητι περὶ αὐτῆς λέγειν πρὸς τὸ δοξάζειν αὐτὴν διεσπούδασται ἐπάξιόν τι νομισθεῖν νοῆσαι τε <sup>5</sup> καὶ λέξει τῆς ὑπερφεροῦς αὐτῆς καὶ θειοτάτης μεγαλειότητος; Οὐκοῦν ἀνθρώπῳ μὲν πρὸς τὸ τοῦ σκοποῦ τέλος ἐν τούτῳ καταντῆσαι ἀμήχανον· τῇ δὲ ἁγιωτάτῃ τῶν λειτουργικῶν καὶ ἀσωμάτων δυνάμεων νοερότητι τὸ ἐπιτετευμένον τῶν ἀξίων τῆς εὐλογημένης Θεοτόκου ἐπαίνων ἐνθεωρηθήσεται.

6. Καὶ γὰρ ὡς εἶπεῖν στόμα τῆς τούτων θεοδόχου σοφίας Γαβριὴλ γενόμενος ὁ θεσπέσιος, ὁ τῇ κατὰ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ μεγαλαυχούμενος στάσει, καὶ τῆς μυστικωτάτης <sup>6</sup> καὶ κρυφίας κυοφορίας αὐτῆς τὰ εὐαγγέλια <sup>7</sup> προσαλπίζει ἀπεσταλμένος, μιᾷ φωνῇ τὴν σεβασμιωτάτην αὐτῆς μεγαλωσύνην, « κεχαριτωμένην » εἰπὼν (1), ἐξεκάλυψεν, ὅλην αὐτὴν διόλου ὑποσημαίνων τῆς θείας ἔμπλεων χάριτος καὶ ταῖς αὐταῖς περιλάμψεσι μικροῦ δεῖν καὶ ὅ ἐστι τὴν φύσιν αὐτὴν ἀποκρύπτεσθαι, ἐπεὶ καὶ μετ' αὐτῆς εἶναι τὸν Κύριον ἀνακέκραγεν, οὐ καθ' ἓνα δηλαδὴ τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων καὶ τὴν ἐν Πνεύματι λαχόντων πρὸς **273<sup>r</sup>** Θεὸν οἰκειότητα, ἀλλὰ κατὰ ἄρρητον καὶ ἀνεπινόητον παντὶ λογικῷ κτίσματι τρόπον ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτῆς ἐνσκηνώσαντα σπλάγχνοις, μᾶλλον δὲ εἰ ἔστιν εἶπεῖν μυστικώτερόν τε καὶ κρυφιδέστερον, ὅτι καὶ αὐτὴν ἐν τῇ θείᾳ αὐτοῦ καὶ ζωοποιῷ φύσει

1. Τῇ Lavr. II. — 2. ἀπειλημμένης Lavr. I et H. — 3. ἔτι Lavr. II. — 4. βαλὼν Lavr. II. — 5. νοῆσέ τε Lavr. I et H. — 6. μυστικωτάτην Lavr. I — 7. τὰ εὐαγγέλια omitt. Lavr. II. (1) Luc. 1, 28.



ἀχωρίστως ἔχει ἐγκατοικοῦσαν αὐτὸς ὁ προαιώνιος λόγος καὶ Θεός, διὰ τοῦ προσληφθέντος αὐτῷ σώματος ἐκ τῶν παρθενικῶν αὐτῆς καὶ ἀχράντων αἱμάτων καὶ ταύτῃ μετ' αὐτῆς εἶναι πιστευόμενος ὁ ἐξ αὐτῆς μετὰ σαρκὸς γεννητῶς προελθεῖν φιλανθρώπως ἀνασχόμενος.

7. Ἐλπίζεται μὲν οὖν κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου βεβαίωσιν (1) αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου κατὰ τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ καὶ φρικώδη δευτέραν παρουσίαν καταδύσεσθαι, καὶ τὴν τοῦδε τοῦ<sup>1</sup> παντὸς μεταστοιχείωσιν καὶ τῶν νεκρῶν ἐνεργῆσαι τὴν ἀνάστασιν· ἀλλὰ καὶ ἡ πρὸς τὴν παναγίαν καὶ ὑπεράμωμον Θεοτόκον τοῦ ἀρχαγγέλου φωνὴ ἐν κελεύσματι καὶ εὐδοκίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς γενομένη τὴν αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἐπιδημίαν, καὶ πρὸς τὸ εὐτελὲς τῆς ἡμετέρας φύσεως κατάρθασιν προεμήνυσεν· ἐξ ἧς οἱ ἐν τοῖς μνημείοις τῆς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διηπλωμένης πλάνης τε καὶ ἀθεΐας ἀνέστησαν καὶ πρὸς τὴν ἀληθῆ ζωὴν μετετάξαντο καὶ καινὴ κτίσις καὶ σύσσωμοι καὶ συμμέτοχοι αὐτοῦ τοῦ ἐν σαρκὶ φανέντος Θεοῦ ἀνεδείχθησαν· καὶ διὰ τοῦτο πάσαις μὲν ταῖς κατὰ τὸν<sup>2</sup> παρόντα αἰῶνα γενεαῖς ἡ παρθένος ἡ πάναγνος μακαρίζεται καὶ θεοτόκος κηρύττεται, ἡ τῇ δόξῃ τοῦ Θεοῦ ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκαταλήπτου μυστηρίου ὑπουργήσασα, οὐδενὶ γε μὴν ἐγκωμίων λόγῳ τοῦ πρὸς ἀξίαν παραχωρεῖ τοῦ περὶ αὐτὴν θαύματος τὸ ἀκατανόητον ὕψος.

8. Ὅμως γοῦν εἰ καὶ τὸν πρόποντα ἔπαινον εἰσάγειν ἄτονεῖ ὡς προεῖρηται τῆς γηγενοῦς φύσεως ἡ ἀσθένεια, ἀλλ' οὐκ ἀτιμαστέον τὸ πρὸς δύναμιν, οὐδὲ τούτου ἀμελητέον ἡμῖν ὡς ἀποκναίειν τῇ ἀποπτώσει τοῦ τελείου τὴν πρὸς τὸ δέον ἐγγείρησιν· πολλάκις γὰρ ἡ τῶν προσφερομένων σμικρότης προθυμία προαιρέσεως τοῦ προφέροντος μεγεθύνεται, **273**<sup>ν</sup> ἐπεὶ καὶ Θεῷ τὸ τοιοῦτον οὐκ ἀπόδλητον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πάντων αἰρούμενον, ἀπειχαρίστου μάλιστα διαθέσεως καὶ ψυχῆς εὐγνώμονος προσαγόμενον.

9. Οὐκοῦν μετὰ τὸ θεῖον σέβας καὶ πρὸς τὴν τοῦ Κυρίου μητέρα εὐφημοῖ τε καὶ χαριστήριοι ὦδαί διὰ παντὸς σπουδαζέσθωσαν, τοῖς τε ἄλλοις ἅπασι χριστιανοῖς, οἷς ὁ προσκυνητὸς αὐτῆς καὶ ἄρρητος τόκος δοξάζεται καὶ θανάτου λύτρον γεγένηται καὶ κοινωνίαν θείας προεξένισε φύσεως, μάλιστα δὲ ἡμῖν, οἷς ὑπῆρξεν ὑπὲρ ἅπαντας πρὸς τοῖς θειοτέροις καὶ κρείττοσιν ἔτι καὶ κατεξαίρετον<sup>3</sup> διὰ τῆς μεγαλοδυνάμου αὐτῆς ἀντιλήψεως παρὰ πᾶσαν ἐλπίδα μεγίστων κινδύνων ἀπαλλαγὴ· καὶ τοιούτων ὧν οὐ πώποτε ἡ ἡμετέρα πεπειράται πόλις, μᾶλλον δὲ καὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης τὰ πέρατα, ἐν οἷς τὸ τῶν χριστιανῶν<sup>4</sup> ὄνομα πολιτεύεται· συνκινδυνεύειν γὰρ ἡμῖν δίχα τινὸς δισταγμοῦ ὡμολόγητο<sup>5</sup> ἅπαν τῆς Χριστοῦ ποίμνης τὸ πλήρωμα εἰ σαρακηνοῖς τοῖς ἀντιτασσομένοις τῇ ὁμολογίᾳ τῆς δόξης αὐτοῦ ἐξεγέ-

1. τοῦ deest in Lavr. I et H. — 2. ταῖς τὸν κατὰ τὸν Lavr. E et H. — 3. κατεξαίρετο Lavr. I et H. — 4. τὸ χριστιανῶν Lavr. I; τὸ χριστιανὸν H. — 5. ὡμολόγη ἅπαν Lavr. I et H.

(1) 1 Thessal. 4, 16.

νετο τῆς καθ' ἡμῶν ἐκστρατείας εἰς πέρας ἀγαγεῖν τὸν σκοπόν· ὃν αὐτὴ μόνη σαφῶς ἢ πανύμνητος ἀπέφηνεν ἄπρακτον, ταῖς ἡμετέραις ἀμαρτίαις αἷς τοὺς πολεμίους ἡμῶν καθωπλίσαμεν τὴν πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν πρεσβεῖαν ἐαυτῆς ἀνθοπλίσασα, καὶ τῆς πολεμίας χειρὸς τὴν ξένην τε καὶ πολύσμηκτον παντευχίαν ἐμβριθεῖ τε καὶ πεπονημένη ὁρμῇ ἀοράτως συγκόψασα.

10. Καὶ γὰρ ἔδει αὐτὴν τὰ τῆς μητρικῆς ἐπιδεικνυμένην διαθέσεως ζηλοτυπεῖν τὴν κατὰ τοῦ Χριστοῦ ὕβριν τε καὶ βλασφημίαν ἐπίμονον καὶ ἀγανακτήσεως σφοδρότητι κατὰ τῶν ἐναντίων διαναστῆναι, οἷονεὶ τὰς χειῖρας αὐτοῖς ἐπιβάλλουσιν καὶ τῆς ἀρχικῆς αὐτῶν κεφαλῆς τὴν κόμην σπαράσσουσιν καὶ εἰς γῆν καταρρήσουσιν, κἀντεῦθεν κωλύουσιν προσωτέρω αὐτοῖς τὸ <sup>1</sup> τῆς μανίας καὶ ἀπονοίας χωρεῖν.

11. Ἦκον γὰρ ὡς ἡμᾶς οἱ ἀλάστορες, οὐ τοσοῦτον βασιλίδα πόλιν αἰρήσειν προθέμενοι ὅσον τὸ τοῦ Χριστοῦ βασιλεῖον καταστρέψασθαι σέβας ἐλπίζοντες. Ἦκον δὲ νῦν οὐχ ἁπλῶς· οὐδὲ ἀπεριμερίμῳ ὅπλων τε καὶ λαῶν 274<sup>r</sup> ἐτοιμασίᾳ στρατευσάμενοι, ἀλλ' ἐν ἐκατέρῳ τὸ φοδερόν καὶ ἀνανταγώνιστον ἐνδεικνύμενοι· οὐκ εἰδότες, ὡς ἔοικεν, ὡς κρείττονός τε καὶ ὑπερφυοῦς τείχους περιβολὴν ἢ πόλιν τὴν θεομήτορα κέκτηται, πρὸς ἣν τὰ τῆς ὀπλητικῆς αὐτῶν μηχανουργίας ἐνεργεῖν ὑπῆρχεν ἀμήχανον· διὸ καὶ ἀνεπιχειρήτος αὐτοῖς ἢ τῶν παρασκευασμένων μεμένηκε πεῖρα, παντελῶς ἀργίαν καταψηφισαμένων αὐτῶν τῶν πρὸς πολιορκίαν αὐτοῖς ἡτοιμασμένων μηχανημάτων.

12. Μωϋσῆς μὲν οὖν τὸ πρὶν ὁ θαυμάσιος, ὁ τοῦ Ἰσραὴλ δημαγωγός τε καὶ νομοθέτης, ξύλου ξηροῦ ὑπουργία ἐτερατοῦργει θαυμάσια, ἄλλα τέ τινα, καὶ δὴ τῇ ταύτης πληγῇ πέλαγος διαιρῶν εἰς ἐκάτερα, καὶ λαὸν ἄπειρον ἀθρόχῳ διεξάγων ποδὶ μέσον κινδύνων ἀφύκτων ἀπειλημένον, θαλάσσης λέγω βυθοῦ καὶ πολεμίας χειρὸς (1).

13. Ἡμῖν δὲ Χριστὸς ὁ ποιητὴς καὶ νομοθέτης πάσης κτίσεως, ἀντὶ ῥάβδου, τῇ οἰκείᾳ κεχρημένος μητρὶ ὄργανον τῆς ἐαυτοῦ φιλανθρωπίας πρὸς ὑπουργίαν τῆς ἐφ' ἡμῖν σωτηρίας ταύτην προβάλλεται, ἔν' ὡς γύναιον ψιλὸν καὶ ἄνικμον θείας δυνάμεως ἐξευτελίζειν διαπαντός οὐκ ἐπαύοντο οἱ πολέμιοι, ὡς καὶ τὸν ἱερὸν τουτονὶ καὶ σεβάσμιον αὐτῆς ναὸν ἀπειλεῖν, οἶκον προσευχῆς τῆς ἀθέου αὐτῶν καὶ πεπλανημένης ἐθελοθηρσείας ἀποτελεῖν.

14. Οἶμαι δὲ ταυτὸ τοῦτο καὶ πάλαι πάσχειν ἐπὶ Μωϋσέος τοὺς αἰγυπτίους, οὐδέν τι πλέον παρὰ τὸ βλεπόμενον ἐπὶ βακτηρίας ἐκείνης ὑπολαμβάνοντας <sup>2</sup>, ἀλλ' ἢ μόνον πρὸς τὸ στηρίζειν τὸν κατέχοντα τὸ ἐπιτήδειον ἔχειν αὐτήν, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ πυρὸς ὑπέκκαυμα γίνεσθαι, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα

1. ὑπολαμβάνοντες Lavr. I et H. — 2. ἀπειλημένων codd.

(1) Ex. 14.

πεπείρανται τῆς ἐνεργούσης ἐν τῷ φέροντι ταύτην <sup>1</sup> δυνάμεως· ὃ καὶ νῦν οἱ κατ' ἐκείνους αἰγυπτιάζοντες ἀθεότητι καὶ περὶ Χριστοῦ λέγοντες « οὐκ οἶδα τὸν Κύριον » ἐνενόουν περὶ τῆς τούτου μητρὸς, ὅτι γυνὴ τὴν φύσιν ὑπάρχουσα οὐδὲν τι πρὸς ἐπικουρεῖν τοῖς τὴν αὐτῆς βοήθειαν αὐχοῦσι δυνήσεται.

**15. 274<sup>v</sup>** Αἰσθησιν δ' οὖν ὁμῶς ἐνεργεστάτην προϊόντες ἐδέξαντο, εἴ γε μὴ τὰ τῆς διανοίας ὧτα ἀσπίδος βουῶντες δίκην (1), τῶν δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν ἀλήθειαν ἐπάδοντα λόγον ἀπαράδεκτον ἑαυτοῖς γενέσθαι σπουδάσειεν, ὑποία τις ἰσχυρά τε καὶ ἄμαχος ἐν τῇ πνευματικῇ ταύτῃ ῥάδῳ ἐντέθεται δύνاميς· ἐνήργει μὲν οὖν καὶ προτέρως ἐν αὐτῇ τῇ Αἰγύπτῳ διὰ τῆς ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ῥάδου ὁ προφῆτης τὰ παραδόξα, ἀνίεις μὲν κακοπαθείας τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον, μαστιζὼν δὲ θεηλάτοις πληγαῖς τὸ δυσμενὲς καὶ πολέμιον· τὴν γε μὴν ὑπερτάτην θαυματουργίαν δι' ἧς ἡ ὑπερήφανος ἐκείνη καὶ θεομάχος στρατιὰ ὁμοῦ τῷ καθηγεμόνι αὐτῆς καταδέδωκεται ἐπὶ τῆς θαλάσσης διέδειξεν, ἔνθα ἐμεγαλύνει μὲν ὁ διώκτης λαός, ὥς ἐν δικτύοις θηρευτικοῖς τοὺς ἔλαυνομένους συλλαβὼν, ἄφυκτον αὐτοῖς ἐπάγειν τὸν ὄλεθρον, τριστάταις δὲ κατὰ τῶν ἱππικῶν ἀρμάτων ἐποχοόμενος, καὶ πλήθει τούτων ἀπείρω, τὸν φυγάδα λαὸν προκατέπληττε (2).

**16.** Καὶ ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐχὶ πρῶτως τανῦν ἡ θαυματουργὸς καὶ σωτήριος τῆς μυστικῆς ταυτησί καὶ θεοδόχου βακτηρίας διεφάνη ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ πάλαι ἀβάρων στρατεύματος συγχοῦ τὴν θεοφύλακτον ταύτην πόλιν περιλαβόντος, αἰλεπόλεις τε καὶ τὰ πρὸς πολιορκίαν περιστήσαντος ὄργανα, ἔτι γε μὴν πλήθος αὐτογλύφων νηῶν ἐπαγομένων, καὶ τοῦτο συμμαχῶν σκλάβων πληρώσαντος καὶ τῷ γείτονι κόλπῳ οὕτω λεγομένῳ τοῦ κέρματος ἐγκαθελκύσαντος, ἀντεῦθεν ἀμαχητὶ τὴν πόλιν αἰρήσειν νομίσαντος, ὥς ἅτε τείχους παραλίου χηρεύουσιν ἡ τῆς θείας οἰκονομίας καὶ ἀγαθότητος ὑπουργός, ἡ παναγία καὶ προσκυνητὴ θεοτόκος, τὰ τῆς οἰκειάς δυνάμεως καὶ περὶ ἡμᾶς ἀντιλήψεως ἐπεδείξατο. Καὶ καταστρέφει μὲν ἐν θαλάσῃ, οὐκ ἀνθρωπίνῃ χειρὶ, ἀοράτῳ δὲ προσβολῇ πᾶσαν τὴν πλευστικὴν ἐκείνην παράταξιν, ἀπράκτους δὲ τὰς ἐν τῷ τείχει προσβολὰς τῶν ἐναντίων ποιήσασα, τούτους ἰσχυρῶς ἀπεδίωξεν αἰσχύνῃς τροπαίοις θριαμβέοντας.

**17. 275<sup>r</sup>** Οὕτω μὲν οὖν καὶ τηνικάδε, μεγάλην ἡμῖν καὶ παράδοξον ἡ πανύμνητος θεοτόκος σωτηρίαν κεχάρισται· ἧς ὑπόμνημα τὴν παροῦσαν αὐτῆς ἐτησίως ἱερὰν πανήγυριν, καὶ πρὸς Θεὸν ὑμνωδῖαν πάνυχον ἄγωμεν. Ἀλλ' ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ὁράται τὰ μείζονα, καὶ μᾶλλον πρὸς

1. ταύτης codd.; correxi. — 2. τὰ Lavr. I et H.

(1) Ps. 57 (58), 4.

(2) Ex. 14.

τὸ θαυμασιώτερον τὰ τῆς ἐφ' ἡμῖν χάριτος τῇ θεοτόκῳ ἐξαίρετα. Νῦν γὰρ ὅτε κατ' ἐκείνον τὸν ἀλαζόνα Φαραὼ « εἶπεν ὁ ἐχθρὸς διώξας καταλήψομαι, μεριῶ σκυῖλα, ἐμπλήσω ψυχὴν μου, ἀνελῶ τὴν μάχαιράν μου, κυριεύσει ἡ χεὶρ μου (1) καὶ μόνῃ τῇ ὕψει τῶν οἰκείων ὅπλων τε καὶ στρατευμάτων », καὶ τὸ διὰ γῆς τε καὶ θαλάσσης τὴν πόλιν στοιχίσασθαι τὰ τῆς ἀπογνώσεως ἡμῖν τῆς πρὸς τὸ διαφυγεῖν τὸ ξίφος αὐτοῦ ἐνεποίησε· τῆνικαῦτα θερμότερόν τε καὶ προστακτικώτερον<sup>1</sup> τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἢ τοῦ Κυρίου καὶ<sup>2</sup> Σωτῆρος ἀντελάβετο μήτηρ.

18. Οὐ γὰρ ὅλως ἐφῆκε τοῖς ἐναντίοις μάχιμον βέλος τῇ πόλει προστρίψασθαι· ἀλλ' ὥσπερ αὕτῃ ἐν τόκῳ τὸ ἄφθορον διεσώσατο, οὕτω ἐν μεγίστῳ πολέμῳ τὸ ἀπολέμητον ἡμῖν διεφύλαξε, διαφθορᾶς ἀπάσης ἀμέτοχον τὸ τῆς πόλεως στεφάνωμα συντηρήσασα. Αὕτῃ γὰρ ἡμῖν ἡ ὄντως εὐλογημένη καὶ πᾶναγνος καὶ στύλος καὶ νεφέλη γεγένηται, οὐ μόνον κατὰ τὸν πνευματικόν τε καὶ θειότερον λόγον ὡς τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς τοῦ φωτίζοντος πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (2) κατὰ σάρκα γενομένη ἀνατολή, ἀλλὰ καὶ ὡς τὸν σκότον τῆς πολεμίας χειρὸς διαλύουσα· κἀκείνους μὲν ἐν θαλάσσῃ αὐταῖς ναυσὶ πυρπολήσασα, ἡμῖν δὲ σκέπη ἀπὸ σκληρότητος καὶ ὕετοῦ, ὡς φησιν ὁ προφήτης (3), ἤγουν ἀπὸ καύματος αἰχμαλωσίας καὶ χύσεως αἱμάτων χαριζομένην.

19. Κατὰ τὴν παλαιὰν μὲν οὖν ἱστορίαν, ὡς γέγραπται, ἐξῆρεν ὁ στύλος τοῦ πυρὸς καὶ τῆς νεφέλης καὶ ἔστι ἐκ τῶν ὅπισθεν, καὶ οὐ συνέμιζαν ἀλλήλοις ὅλην τὴν νύκτα (4)· ἐπὶ δὲ τῆς καθ' ἡμᾶς παραδοξοποιίας ἡ φωτιστικὴ νεφέλη τῆς σωτηρίας ἡμῶν μέσσην ἑαυτὴν ἡμῶν τε καὶ τῶν πολεμίων στήσασα, ὡς ἐκείνοις 275<sup>v</sup> μὲν ἀντιπρόσωπον γίνεσθαι, ἡμῶν δὲ νωτοφυλακὴν τὴν ἀσφάλειαν, ἀποτερίχισμα τοῖς πολεμίοις τῆς καθ' ἡμῶν προσβολῆς αὐτῶν γέγονε· καὶ οὐ συνέμιζαν ἡμῖν ὅλην τὴν νύκτα κατὰ τὸ γεγραμμένον (5), τουτέστι καθ' ὅλον τὸν χρόνον τῆς ζοφώδους<sup>3</sup> αὐτῶν καὶ σκοτεινῆς παρουσίας, τὰ τῆς δυσμενοῦς παρατάξεως ἄρματα· συνέδρασε γὰρ τοὺς ἄξονας (6) τῶν βουλῶν αὐτῶν, καὶ ἦγεν αὐτοὺς μετὰ βίας πολλῶν δυσχερῶν, ὡς καὶ φανερώς ἑαυτοῖς προτροπάδην τὰ τῆς ἀναχωρήσεως ἐγκελεύεσθαι, καὶ μονονουχί κατὰ τοὺς πάλαι αἰγυπτίους βοᾶν· « φύγωμεν ἀπὸ προσώπου Ἰσραὴλ· ὁ γὰρ Κύριος πολεμεῖ ὑπὲρ αὐτῶν » (7)· ὃ δὴ καὶ συντόνῳ σπουδῇ πεποιήκασιν, οὐκ ἄλλοτε ἢ κατ' αὐτὴν τὴν σεβασμίαν ἡμέραν, ἐν ᾗ τὴν

1. πρακτικώτερον Lavr. I et H. — 2. καὶ deest in Lavr. II. — 3. ζοφώδους codd.

(1) Ex. 15, 9.

(2) Jo., 1, 9.

(3) Isaïe, 4, 6.

(4) Ex. 14, 19-20.

(5) Ex. 14, 20.

(6) Ex. 14, 25.

(7) Ex. 14, 25.



μετάστασιν ἐορτάζειν εἰώθαμεν τῆς προσκυνητῆς θεομήτορος, τοῦτο τοῦ ἐξ αὐτῆς τεχθέντος Θεοῦ λόγου, ὅς ἐστι Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία ἐνυπόστατος, λόγῳ τε καὶ σοφίᾳ οἰκονομήσαντος θεοπροπεῖ, ὡς ἂν ἐμφανέστερόν τε καὶ ἐκδηλότερον πᾶσι γνωρισθῇ αὐτὴν αὐτῷ τὴν οἰκείαν μητέρα εἰς τὴν ἡμῶν μεσιτεῦσαι ἀπολύτρωσιν, καὶ τῆς τῶν ἐχθρῶν ἀποτροπῆς καὶ διώξεως αὐτουργὸν αὐτὴν ὁμολογουμένως γνωρίζεσθαι.

**20.** Καὶ αἰγύπτιοι μὲν διώκοντες τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ κατέδυσαν εἰς βυθοῦ ὥσει λίθος (1)· ἐπήγαγε γὰρ ἐπ' αὐτοὺς Κύριος τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης (2), καὶ πόντω ἐκάλυψεν αὐτούς (3). Σαρακηνοὶ δὲ φεύγοντες ἀφ' ἡμῶν αὐτὸ τοῦτο<sup>1</sup> πεπόνθασιν. Αἰχίλαπι γὰρ καὶ καταιγίδι ξενοφυεῖ τε καὶ βρασματώδει, κατὰ θάλασσαν, σχεδὸν ἅπας ἐκεῖνος ὁ χιλιοναῦς διόλωλε στόλος· ὡς ἐν πάσαις νήσοις, ἀκταῖς τε καὶ προβόλοις λιμένων καὶ ὄρμων, σωρηδὸν τοὺς νεκροὺς αὐτῶν ὀρᾶσθαι διερριμένους· ὥστε καὶ ἐφ' ἡμῶν ἐκεῖνο τὸ γραφικὸν ἀληθεύεσθαι, μιᾶς λέξεως ἀμειβομένης, τὸ φάσκον· καὶ εἶδε πᾶς Ἰσραὴλ τοὺς ἐναντίους τεθνηκότας παρὰ τὸ ὕδωρ (4). Ἰσραὴλ δὲ κυρίως γινώσκεται ὁ πίστεως ὀφθαλμοῖς Θεὸν ὄρων τὸν Χριστόν, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον ἀληθῶς<sup>2</sup> τὴν τεκοῦσαν αὐτὸν ὁμολογῶν· φωνῇ δὲ ἁσωμάτῳ καὶ νοεῖ<sup>3</sup> ὁ ἔχων ὧτα ἀκοῦειν ἀκούετω σὺν Θεῷ βοῶντος καὶ **276<sup>r</sup>** ἡμῖν τοῦ νομοθέτου καὶ πιστευέτω· ὅτι « ὃν τρόπον ἐθεάσασθε τοὺς πολεμίους, οὐ προσθήσεσθε ἔτι ἰδεῖν αὐτούς » (5).

**21.** Οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς κατ' ἐκείνους τοὺς πάλαι λελυτρωμένους, καὶ τῆς παραδόξου σωτηρίας τετυχηκότας, « ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται » (6), ἔχοντες καὶ αὐτοὶ Μαρίαν τὴν παναγίαν καὶ θεοτόκον τῆς ἐνθέου ταύτης καὶ χαρμονικῆς ἡμῖν χοροστασίας ἐξάρχουσιν, δι' ἧς καὶ συνέστηκε, καὶ τοῖς καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης πιστοῖς συγκεκρότηται· ἐπεὶ καὶ τὸ γράμμα τὸ ἱερὸν Μαρίαν φησὶ τὴν Μωϋσέως ἀδελφὴν, τὸ τύμπανον λαβοῦσαν, καθηγεῖσθαι τοῦ χοροῦ τῶν παρθένων τὸ εἰς Θεὸν ἄδουσῶν χαριστήριον ᾠσμα (7)· ἡμεῖς δὲ οὐκ ἀδελφὴν, ἀλλὰ κυρίως μητέρα τοῦ νομοθέτου καὶ δεσπότου τῶν ὅλων Χριστοῦ προβαλλόμεθα, ἀντὶ τυμπάνου καὶ παντὸς ὀργάνου μουσικοῦ τὴν ἐπ' αὐτῆς ἀγίαν καὶ ἐνθεον ἀνακρουομένην φωνήν· « Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν Κύριον καὶ ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμα μου ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτῆρι μου· ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ· ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαί » (8).

1. ταῦτο Lavr. I et H. — 2. ἀληθῶς Θεοτόκον Lavr. II.

(1) Ex. 15, 5.

(2) Ex. 15, 19.

(3) Ex. 15, 5.

(4) Ex. 14, 30.

(5) Ex. 14, 13.

(6) Ex. 15, 1.

(7) Ex. 15, 20.

(8) Luc. 15, 14-48.

**22.** Ἐπαποκρινέσθω τούτοις καὶ ἀντιφωνεῖτω πᾶσά τις κατὰ Θεὸν παρθένος ψυχὴ καὶ τὴν ἐξ ἀπιστίας μὴ παθοῦσα φθοράν· « Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξί, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου » (1)· δι' οὗ θάνατος ὁ πρῶτος τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου καρπὸς ἐξηράνθη, καὶ ἡ ὕψιμος αὕτη παραφυᾶς τούτου τανῦν ἐκρίζοῦται· δι' οὗ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ βορρᾶ καὶ θαλάσσης οἱ ἐν ἐρήμῳ πολυθεῖας πλανώμενοι εἰς τὴν ἄνω πόλιν τοῦ τῆς ζωῆς οἰκητηρίου εἰσάγονται, καὶ πόλις θεοστήρικτος τοῖς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην γνωρίζεται τῆς εἰς Χριστὸν ἀνάπαυσις πίστεως· δι' οὗ βασιλεία οὐρανῶν ἐπὶ γῆς τοῖς κατὰ Θεὸν πολιτεύεται καὶ βασιλεία χριστιανῶν διαμένει ἀσάλευτος· δι' οὗ δαιμόνων πλάνη ἐλαύνεται, καὶ ἔθνους γλῶσσα βλάσφημος καταισχύνεται· δι' οὗ εὐφραινομένων πάντων ἡ κατοικία ἐν οὐρανοῖς ἐτοιμάζεται (2), καὶ ἐπὶ γῆς δοξολογούντων Θεὸν στόμα πλατύνεται.

**23.** Τούτοις **276<sup>v</sup>** γὰρ ἅπασιν ἡ θεαυγῆς καὶ κεχαριτωμένη ἀειπάρθεος Θεῶ μεσιτεύσασα ὑπερφυεῖ κυοφορίᾳ τὸ πρότερον, καὶ τανῦν μητρικῆς παρρησίας πρεσβείᾳ, μακαρισμοῖς ἀσιγήτοις περιστεφέσθω, καὶ ταῖς τῶν ὕμνων δορυφορεῖσθω τιμαῖς παρ' ἡμῶν καθ' ὅλην ταυτηνὴ τοῦ βίου τὴν νύκτα· καὶ μὴ τινα λήθης νυσταγμὸν τῶν δι' αὐτῆς ἐκ Θεοῦ παραδόξως εἰς ἡμᾶς ὑπομείνωμεν· ἵνα μὴ τῆς περὶ ἡμᾶς προνοίας καὶ σκέπης αὐτὴν ἀποστήσωμεν· οὐ γὰρ βούλεται ἡμᾶς ἡ μήτηρ τοῦ φωτὸς καρθηβαροῦντας<sup>1</sup> ὑπνῶσαι εἰς θάνατον (3) καὶ ταῖς ὀνειρώδεσι τοῦ βίου φαντασίαις ἀπατωμένους ἐπαίρεσθαι, πλούτου τέ φημι περιουσίᾳ καὶ τρυφῇ<sup>2</sup> καὶ δυναστείᾳ καὶ ταῖς ἄλλαις ἀνέσεσιν<sup>3</sup>, ἀλλ' ἐν πᾶσι τὸ μεμετρημένον καὶ εὐτακτον μεταδιώκοντας ὡς τέκνα φωτὸς ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατεῖν (4) μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος (5) καὶ σεμνότητος<sup>4</sup>, μετὰ μακροθυμίας σπλάγχχνα οἰκτιρμοῦ κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν πρὸς τοὺς ἐνδεεῖς ἐπιδεικνυμένους καὶ πρὸς τοὺς πταίνοντας ἡμῖν τὸ φιλόνητον, πρὸς δὲ τοὺς λυπήσαντας τὸ ἀμνησίκῳ. **24.** Ἐν τούτοις γὰρ ἡ πρὸς τὸν υἱὸν αὐτῆς εὐαρέστησις τελουμένη καὶ αὐτὴν ἔχει<sup>5</sup> συνδιατιθεμένην μητρῷα στοργῇ καὶ τὸ εὐμενὲς αὐτῆς καὶ ἀντιληπτικὸν ἐν ταῖς περιστάσεσι χαριζομένην ἡμῖν.

**25.** Γρηγοροῦντες οὖν καὶ νήφοντες (6) κατὰ τὰς ἀποστολικὰς παραινέσεις, ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς (7) καὶ ταῖς πρὸς

1. παρὶθροῦντας Lavr. II. — 2. περιουσίᾳ καὶ τρυφῇ omitt. Lavr. II. — 3. πλούτου τε usque ad ἀνέσεις inclus. post ἐπαίρεσθαι interponunt codd., ordinem restitui. — 4. ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος, μετὰ... Lavr. I et H; ταπεινοφροσύνης καὶ σεμνότητος, μετὰ... Lavr. II — 5. ἔχει omitt. Lavr. II.

(1) Luc. 1, 42.

(2) Ps. 86 (87), 7.

(3) Ps. 12 (13), 3.

(4) Eph. 5, 8.

(5) Eph. 4, 2.

(6) 1 Petri, 4, 7.

(7) Eph. 5, 19.

Θεὸν εὐχαριστίαις καὶ πάσαις εὐσεβείαις τε καὶ ἀγαθοεργίαις διακαρτε-  
ρήσωμεν ἕως ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις  
ἡμῶν (1), Χριστὸς τῆς δικαιοσύνης ὁ ἥλιος· ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος, σὺν  
τῷ ἀνάρχῳ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ Πνεύματι.  
νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(1) 2 Petri, 1, 19.

## TRADUCTION

De notre père parmi les saints Germain archevêque de Constantinople discours de louanges et en même temps d'actions de grâces à notre toute sainte souveraine la Théotocos pour son aide et sa protection par lesquelles elle a sauvé la reine des villes et repoussé les ennemis venus l'attaquer.

1. Toute langue, toute pensée humaine est impuissante à louer celle qui véritablement est au-dessus de la gloire et est digne qu'on se prosterne devant elle : la mère de Dieu, et pour parler dignement de la majesté du mystère et de la merveille dont elle est le sujet, il y a bien plus de distance qu'entre la nature sans voix et celle qui est douée de sons articulés, d'intelligence et du pouvoir de manifester les pensées du cœur; qu'à la seule nature angélique et supramondaine soit donc laissé de produire la louange et la bénédiction dignes de sa gloire surnaturelle. Quelle pensée, en effet, avoir de ce qui est au-dessus de la pensée et de la nature, pour essayer ensuite de faire par la parole, serait-ce d'une manière médiocre et obscure, la déclaration de ce qu'on a pensé? et à l'aide de quelles idées de choses tendant à la louange s'efforcerait-on de porter assez haut son langage pour pouvoir atteindre à la gloire qui dépasse toute hauteur, de celle qui a contenu en elle-même la gloire véritable et substantielle et personnelle de la nature divine : la Vierge toute sainte?

2. Que l'on choisisse parmi les créatures visibles les plus belles et les plus éclatantes et qui attirent le plus d'admiration; que l'on propose parmi les êtres intelligents et immatériels les plus saints et les plus proches de Dieu et à qui conviennent les plus magnifiques bénédictions : si l'on s'imagine, en voulant tresser la louange de la Théotocos au moyen de tels rapprochements ou comparaisons, glorifier ainsi sa magnificence et sa sublimité, on est d'autant plus éloigné d'atteindre à ce qu'elle mérite qu'on a pris soin de s'en approcher de toute sa force.

3. Le ciel et le soleil sont ce qu'il y a de plus excellent dans la créature sensible. L'un donne cohésion à tout l'univers et entoure à la manière d'un toit et d'un vêtement tous les êtres contenus dans sa circonférence, et l'Écriture l'appelle le trône de Dieu. L'autre répand la grâce et la lumière sur les êtres sujets à la génération et à la corruption; Dieu l'a fait pour concourir à l'entretien de la vie des animaux. Tous deux sont l'œuvre de la volonté divine; ils ne représentent cependant que les premiers éléments

et le dessin d'ombre de la sagesse et de la puissance du Verbe supraessentiel qui les a créés : ils ne peuvent montrer son essence elle-même qui leur a parlé sans intermédiaire.

4. Quant aux Chérubins, aux Séraphins, aux Trônes, qui sont les plus hauts et les premiers des ordres angéliques, ils sont connus, certes, pour être les chantes de Dieu, les premières lumières et les réceptacles de l'illumination surnaturelle; toutefois, en se couvrant de leurs ailes pour figurer symboliquement la retenue et la révérence innées à leur sainteté parfaite, ils attestent ne pouvoir supporter l'éclat du rayon théarchique.

5. Mais pour ce qui est de la Vierge sans tache et vraiment digne d'être glorifiée par toutes les générations, la divinité a habité en elle sans voiles et a revêtu en elle le vêtement de notre chair. Comment donc, en proposant à son sujet ciel ou soleil ou trône chérubique ou tout ce que les amis de Dieu dans la chaleur de leur zèle se sont appliqués à dire pour la glorifier, comment peut-on croire que par là on pensera ou on dira quelque chose qui soit digne de sa sublimité surnaturelle et toute divine? L'homme donc, pour l'accomplissement d'un tel dessein, n'a aucun moyen d'y atteindre. Quant à l'intelligence très sainte des puissances ministérielles et incorporelles, nous allons considérer ce qu'elles ont réalisé de dignes louanges touchant la Vierge bénie.

6. En effet, celui qui a été pour ainsi dire la bouche de leur sagesse remplie de Dieu, Gabriel, l'oracle divin, lui qui se tient glorieux devant la face de Dieu et qui fut envoyé pour annoncer la conception très mystérieuse et très cachée de la Vierge, a révélé sa grandeur auguste par une seule parole en disant « pleine de grâce », signifiant qu'elle est tout entière remplie de la grâce divine et que les illuminations qu'elle reçoit font, peu s'en faut, disparaître sa propre nature. Car il a proclamé que le Seigneur est avec elle, non certes comme avec l'un de ceux qui dans le temps passé furent saints et obtinrent la familiarité divine, mais comme ayant pris sa demeure dans ses saintes entrailles selon un mode ineffable et inconcevable à toute créature pensante; bien plus, s'il est permis de dire quelque chose de plus mystérieux et de plus profondément caché, le Verbe éternel et Dieu la fait lui-même habiter inséparablement dans sa nature divine et vivifiante, à cause du corps qu'il a pris de son sang virginal et incorruptible, et c'est par là qu'il est cru « être avec elle », lui qui a daigné venir d'elle en naissant avec la chair pour l'amour des hommes.

7. Selon l'espérance certifiée par l'apôtre, c'est sur l'ordre, à la voix de l'Archange, que le Seigneur descendra dans son glorieux et terrible avènement, où il transformera cet univers et ressuscitera les morts; mais la voix de l'Archange adressée à la Vierge par l'ordre et la bienveillance de Dieu a signifié l'avènement du Seigneur et sa descente jusqu'à l'humilité de notre nature; par cette descente, ceux qui étaient dans les sépulcres de l'erreur et de l'impiété répandues sur toute la terre sont ressuscités et sont passés à la véritable vie, et ils sont devenus nouvelle créature, concorporels et participants de Dieu lui-même paru dans la chair, et à cause de cela toutes les générations du siècle présent, certes, bénissent la Vierge toute pure et la proclament Mère de Dieu, elle qui a coopéré en toute vérité à la gloire de Dieu et de son incompréhensible mystère; aucun discours de louanges,



cependant, ne peut atteindre à la dignité que mérite la hauteur inconcevable de la merveille dont elle est le sujet.

8. Toutefois, quoique la faiblesse de la créature terrestre, comme on l'a dit plus haut, ne puisse produire la louange qui convient, il ne faut pourtant pas mépriser ce que l'on peut faire selon ses forces, ni le négliger au point de refuser, parce qu'on désespère d'atteindre le parfait, d'accomplir ce qui est dû; car souvent des offrandes modestes deviennent grandes par l'empressement de la volonté de celui qui offre, puisque Dieu même ne repousse pas de semblables offrandes, mais les préfère à toutes, surtout quand elles proviennent d'un sentiment de reconnaissance et d'une âme sincère.

9. Ainsi donc, après le culte de Dieu, on doit aussi avoir soin d'adresser à la Mère de Dieu des hymnes de bénédiction et de reconnaissance. Cela, certes, le doivent tous les autres chrétiens qui célèbrent son enfantement adorable et ineffable par lequel ils ont été rachetés de la mort et rendus participants de la nature divine. Mais nous le devons, nous surtout pour qui, plus que pour tous les autres, ajoutant cela aux biens plus divins et plus excellents, elle a été, d'une manière tout à fait exceptionnelle, par sa protection extrêmement puissante, alors que tout espoir était perdu, la délivrance des plus grands périls, de périls tels que jamais de pareils n'en a connus notre ville, et même toute l'oïkouménè jusqu'en ses derniers confins, partout où le nom chrétien est synonyme de citoyen. Tout l'ensemble du troupeau du Christ a reconnu en effet sans la moindre hésitation qu'ils couraient le même péril que nous si, de fait, les Sarrasins ennemis de la confession qui proclame la gloire du Christ menaient à terme le plan de leur expédition contre nous. Elle seule, la toute bénie, l'a rendu sans effet; à nos péchés qui avaient armé nos ennemis, elle a opposé l'arme de son intercession auprès de son fils; et leur appareil de guerre, étrange et combinant toutes sortes d'engins, elle l'a brisé d'une manière invisible au plus fort de leur assaut foudroyant et acharné.

10. Et certes, il fallait bien qu'elle-même, manifestant ses dispositions d'amour maternel, s'enflammât de zèle devant l'injure et le blasphème proférés sans fin contre le Christ et se dressât dans la véhémence de son indignation contre les ennemis; elle abattit, pour ainsi dire, ses mains sur eux, les saisissant par la chevelure de leur tête altière et les précipitant à terre; et par là, elle les empêcha de porter plus avant l'effort de leur folie et de leur fureur.

11. C'est qu'en effet ils venaient contre nous, les scélérats, moins dans le dessein de prendre la ville que dans l'espoir de renverser la majesté royale du Christ. Ils venaient, cette fois-ci, non pour une simple expédition, après des préparatifs quelconques en armes et en troupes, mais en déployant, quant aux unes et aux autres, une force effroyable et irrésistible. Ils ne savaient pas, évidemment, que la ville possède la protection d'un rempart excellent et surnaturel, la Mère de Dieu, contre laquelle toute leur machinerie de guerre ne pouvait avoir aucune efficacité. Et c'est pourquoi la mise en œuvre de leurs préparatifs n'a pu être exécutée, au point qu'eux-mêmes ont accusé ouvertement l'inertie des machines disposées pour l'assaut.

12. Autrefois, Moïse l'admirable, le conducteur et le législateur d'Israël,

accomplissait des prodiges à l'aide d'une verge sèche et, entre autres, d'un seul coup de ce bois, il sépara la mer en deux et fit passer à pied sec un peuple innombrable, qui était pris entre des dangers inévitables, c'est-à-dire l'abîme de la mer et l'armée ennemie.

13. Pour ce qui est de nous, le Christ, l'auteur et le législateur de toute la création, se servant au lieu de verge de sa propre mère, en fait l'instrument de son amour des hommes pour opérer notre salut. De là vient que les ennemis ne cessaient de mépriser ce qu'ils appelaient la petite femme chétive et inerte de la puissance divine, comme aussi de menacer son temple saint et vénérable, où nous sommes, pour en faire une maison de prière de leur superstition athée et remplie d'erreurs (1).

14. Je pense que c'est le même sentiment qu'éprouvaient autrefois les Égyptiens au sujet de Moïse. Ils supposaient qu'il n'y avait rien de plus dans le bâton que ce qu'ils voyaient, qu'il ne servait qu'à soutenir celui qui le tenait et éventuellement à alimenter le feu; ils connurent cependant ensuite par expérience la puissance qui agissait en celui qui le portait. C'est ce que, maintenant aussi, ceux qui imitent l'impiété des Égyptiens et qui disent du Christ : « je ne connais pas le Seigneur » pensaient de sa Mère : c'est de nature une femme; elle ne pourra aucunement venir en aide à ceux qui se glorifient de son assistance.

15. Ils ont cependant ressenti dans leur attaque avec la plus grande évidence — si du moins ils ne s'efforçaient, bouchant comme l'aspic les oreilles de la pensée, de rendre irrecevable la parole qui proclame la vérité par les faits eux-mêmes — ils ont ressenti quelle force puissante et invincible réside dans ce bâton spirituel. Le prophète, autrefois, dans l'Égypte même, accomplissait des merveilles par ce bâton qu'il tenait en main, épargnant la calamité à sa race et à sa nation et châtiant par des plaies envoyées de Dieu le peuple malveillant et hostile, puis il déploya le prodige suprême par lequel cette armée orgueilleuse et luttant contre Dieu a été précipitée avec son chef dans la mer, au moment même où ce peuple persécuteur se flattait en les enfermant comme dans des filets de pêche, d'amener sur ceux qu'il poursuivait une ruine inévitable et que, entraîné par des princes montés sur des chars de cavalerie, en nombre infini, il frappait d'épouvante le peuple qui fuyait.

16. Et pour ce qui nous concerne, ce n'est pas maintenant la première fois que l'action miraculeuse et salvatrice de cette verge mystique, porteuse de Dieu, s'est manifestée, mais aussi autrefois quand l'armée compacte des Avars encerclait cette ville gardée de Dieu; elle avait disposé tout autour des hélépoles et des machines d'assaut, et même, amenant quantité de barques taillées dans le bois, elle les avait remplies d'alliés slaves et les avaient tirées dans le golfe appelé la Corne; elle comptait ainsi s'emparer sans combat de la ville, privée qu'elle était là de muraille maritime. L'intendante de la Providence et de la bonté divine, la toute sainte et toute

(1) Sans doute, l'église des Blacheraes, la principale église mariale de Constantinople. C'est là, d'après le *Livre des cérémonies*, que se faisait la pannychide, si l'empereur le désirait (Reiske, I, 511). Normalement, d'après le Typicon de la Grande Église (Dmitrievskij, *Typica*, I, 105), elle avait lieu à Sainte-Sophie.

vénérable Théotocos a fait éclater les effets de sa puissance et de sa protection à notre égard. D'une part, elle précipite dans la mer, non par l'intervention d'une force humaine, mais par une poussée invisible, toute cette armée navigante; d'autre part, rendant vains les assauts des ennemis contre les remparts, elle les chasse vigoureusement, ne leur laissant à triompher qu'en des trophées de honte.

17. C'est de la même façon que maintenant la Théotocos toute bénie nous a accordé une délivrance éclatante et inattendue, celle même dont nous célébrons chaque année la mémoire par cette sainte panégyrie et cette louange à Dieu toute la nuit. Mais dans ce qui s'est passé sous nos yeux apparaissent de plus grandes merveilles, et plus admirables sont les témoignages exceptionnels que la Théotocos a donnés de sa bienveillance envers nous. Ici en effet quand, pareil à l'orgueilleux Pharaon, l'ennemi eut dit : « Je poursuivrai, j'atteindrai, je partagerai le butin, j'en emplirai mon âme, je tirerai mon glaive, ma main triomphera, rien qu'à la seule apparition de mes engins et de mes armées, et que l'investissement de la ville par terre et par mer nous faisait désespérer de pouvoir échapper à son glaive, c'est alors que la Mère du Seigneur prit en main avec plus de chaleur et de magnificence notre libération.

18. Elle ne permit absolument pas à nos ennemis de lancer un engin de guerre contre la ville, mais, tout ainsi que dans sa conception elle garda l'intégrité, de même dans cette grande guerre elle nous préserva de toute atteinte de la guerre et conserva ainsi sans flétrissure la couronne de la ville; elle-même, la toute bénie et la toute sainte, fut pour nous colonne et nuée, non seulement au sens spirituel et plus divin pour avoir été l'aurore selon la chair de la véritable lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, mais encore pour avoir dissipé les ténèbres de la puissance hostile; elle a détruit nos ennemis en pleine mer par le feu dans leurs vaisseaux mêmes et nous a gardés de la sécheresse et de la pluie, comme dit le prophète, c'est-à-dire de la brûlure de la captivité et de l'effusion du sang.

19. Dans l'histoire ancienne, selon l'Écriture, il se leva une colonne de feu et de nuée, et elle se tenait derrière eux et ils (= les Égyptiens et les Hébreux) ne s'approchaient point les uns des autres toute la nuit. Dans le merveilleux prodige qui eut lieu pour nous, la nuée lumineuse de notre salut s'est placée elle-même entre nous et les ennemis, leur présentant son côté adverse pour protéger nos arrières; elle a été devant nos ennemis la muraille qui nous protégea de leur assaut, et les chars de leur armée farouche n'ont pu approcher de nous toute la nuit, c'est-à-dire tout le temps de leur présence ténébreuse et obscure; elle a enchaîné les axes de leurs desseins et les a conduits malgré eux en de multiples embarras, au point qu'ils n'eurent d'autre parti à prendre qu'une retraite confuse, et c'est tout juste s'ils ne s'écriaient pas comme autrefois les Égyptiens : « Fuyons devant la face d'Israël, car Dieu combat avec eux ». Et c'est bien ce qu'ils firent en toute hâte. L'événement eut lieu non pas à un autre temps, mais au jour même honorable où nous avons coutume de célébrer le transport au ciel de la toute vénérable Mère de Dieu. Le Verbe de Dieu né d'elle, lui qui est puissance de Dieu et sagesse personnelle de Dieu, l'a



ainsi disposé par raison et sagesse pour qu'apparût à tous plus manifestement et plus évidemment que sa propre Mère elle-même a intercédé auprès de lui pour notre délivrance, et pour qu'elle fût reconnue d'un commun accord comme l'auteur du refoulement et de la déroute de nos ennemis.

20. Les Égyptiens, poursuivant les fils d'Israël, s'enfoncèrent dans le fond des eaux comme une pierre, et le Seigneur ramena sur eux les flots de la mer et les fit disparaître dans l'abîme. Les Sarrasins, fuyant devant nous, ont éprouvé le même désastre. Une tempête et une tornade de nature étrange, en tourbillon, s'abattirent sur la mer et détruisirent presque tout entière cette fameuse flotte au millier de navires, de sorte que toutes les îles, les caps, les avancées des ports et des baies montraient des cadavres ennemis amoncelés et que la parole de l'Écriture, en n'y changeant qu'un mot, se vérifie pour nous : « Et Israël vit les ennemis morts sur le rivage ». Israël, c'est principalement, on le sait, celui qui des yeux de la foi voit le Christ comme Dieu, et à cause de cela confesse qu'est véritablement Théotocos celle qui l'a enfanté. Que celui qui a des oreilles pour entendre entende le législateur inspiré par Dieu nous crier à nous aussi d'une voix incorporelle et spirituelle, et croie ce qu'il dit : « En la manière que vous avez vu les ennemis, vous n'aurez plus à les voir désormais ».

21. Nous aussi donc, comme ceux qui autrefois ont été rachetés et favorisés d'une délivrance merveilleuse, « célébrons le Seigneur, car il a fait éclater sa gloire », ayant nous aussi une Marie, la Toute-Sainte, la Théotocos, pour conduire, à notre tête, ce chœur inspiré et joyeux, qui par elle s'est constitué et s'est rassemblé des fidèles répandus dans toute l'oïkouméné. La lettre sainte, en effet, dit que Marie, sœur de Moïse, le tambourin en main, conduisait le chœur des vierges qui chantaient à Dieu l'hymne d'action de grâces. Nous, ce n'est pas la sœur, mais c'est proprement la Mère du législateur et maître de toutes choses, le Christ, que nous plaçons devant nous. Au lieu d'un tambourin ou de tout autre instrument de musique, elle nous fait entendre sa voix sainte et inspirée qui entonne au sujet d'elle-même : « Mon âme glorifie le Seigneur, et mon esprit a tressailli de joie en Dieu mon Sauveur, parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante : voici, en effet, que désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse ».

22. Qu'à ces paroles réponde et chante à son tour toute âme vierge selon Dieu, et que n'a pas atteinte la corruption de l'infidélité : « Bénie es-tu entre les femmes, et béni le fruit de ton sein ; lui par qui la mort, fruit précoce de l'arbre défendu, a été desséchée et par qui le dernier rejeton de celui-ci est maintenant en voie d'être extirpé ; lui par qui de l'Orient et de l'Occident, de l'Aquilon et de la mer ceux qui erraient dans le désert du polythéisme sont introduits dans la cité d'en haut où habite la vie ; par qui la ville gardée de Dieu est connue dans toute l'oïkouméné comme l'asile de la foi dans le Christ ; par qui le royaume des cieux appartient sur terre à ceux qui vivent selon Dieu, et le royaume des chrétiens demeure inébranlable ; par qui est chassée l'erreur des démons et la langue blasphématoire des païens confondue ; par qui est préparée dans les cieux l'habitation de tous ceux qui sont dans la joie et dilatée sur terre la bouche de ceux qui glorifient Dieu.



23. Pour tout cela, que la Vierge divinement brillante et pleine de grâce, qui a été médiatrice, tout d'abord par son enfantement surnaturel, et maintenant par l'intercession de sa maternelle assurance, soit couronnée de bénédictions sans fin; que par nous les honneurs des hymnes l'escortent toute la nuit de cette vie; ne supportons pas un instant d'oublier les merveilles que Dieu par elle a faites pour nous, pour ne point lui faire abandonner la sollicitude et la protection qu'elle nous accorde. Car elle ne veut pas, cette mère de la lumière, qu'appesantis nous nous endormions dans la mort, nous nous laissions aller à la dérive, emportés, dis-je, par la possession des richesses, par les plaisirs, par le pouvoir et le laisser-aller en tout genre, mais qu'au contraire cherchant en tout la mesure et la bienséance, nous marchions en enfants de lumière, honnêtement, comme en plein jour, en toute humilité et douceur, montrant avec longanimité des entrailles de miséricorde selon notre pouvoir à ceux qui sont dans le besoin, témoignant de la bienveillance à ceux qui nous heurtent, éloignant tout ressentiment à l'égard de ceux qui nous ont peïnés.

24. En effet, le contentement donné à son fils par une telle conduite fait aussi que sa Mère est remplie pour nous de sollicitude maternelle et nous accorde sa bienveillance et sa protection dans les périls.

25. Étant donc vigilants et sobres selon les exhortations de l'apôtre, persévérons dans les psaumes, les hymnes, les cantiques spirituels et dans les bonnes œuvres jusqu'à ce que luise le jour et que dans nos cœurs se lève l'astre du matin, le Christ soleil de justice, à qui est gloire et puissance avec le Père sans principe et l'Esprit tout saint et bon, dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

V. GRUMEL.

## L'ÉGLISE LATINE A THESSALONIQUE DE 1204 A LA CONQUÊTE TURQUE

Pendant plusieurs siècles, la Rome pontificale exerça une juridiction directe sur Thessalonique. Cette ville était à la fois capitale du diocèse ou gouvernement de Macédoine et de la préfecture d'Illyricum oriental, qui comprenait toute la partie occidentale de la presqu'île balkanique, la Grèce et la Crète. L'empereur Gratien donna l'Illyricum oriental à son collègue Théodose en 379 et cette région fut rattachée à l'empire d'Orient à la fin du iv<sup>e</sup> siècle. Les papes continuèrent à exercer leur autorité sur ce vaste ensemble, mais cela n'alla pas sans difficultés. Il était naturel que l'épiscopat de provinces en grande majorité de langue grecque regardât de préférence du côté de la capitale de l'empire dont elles faisaient partie. Pour parer au danger d'une sécession, un pape, probablement Damase (366-384), donna à l'archevêque de Thessalonique des pouvoirs presque patriarcaux, qu'il exerçait en qualité de délégué apostolique. Malgré cette précaution, les conflits ne manquèrent pas, suscités par les patriarches de Constantinople ou par les archevêques eux-mêmes. La constitution de l'archevêché de Justiniana Prima (14 avr. 535) diminua naturellement la juridiction de ces derniers, mais ils continuèrent à jouir de leurs pouvoirs sur les régions qui leur restaient soumises. Au cours de la persécution iconoclaste, un empereur enleva brutalement l'Illyricum oriental à la juridiction de l'Église de Rome et l'annexa au patriarcat de Constantinople. On dit communément que ce fut Léon III l'Isaurien, lorsque le pape Grégoire III l'eut excommunié, vers 733, à cause de sa politique iconoclaste. Outre que l'on n'en a aucune preuve, il est plus probable que cet événement n'eut lieu qu'une vingtaine d'années plus tard, lorsque l'empire byzantin eut perdu Rome et l'Italie en 752 (1). Les protestations des papes restèrent lettre morte.

(1) V. GRUMEL, « L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople », dans *Mélanges Jules Lebreton*, II, 191-200 (*Recherches de science religieuse*, X, 1952).

I. — *La hiérarchie.*

C'est seulement au début du XIII<sup>e</sup> siècle que Rome reprit pour un temps assez court sa juridiction sur la Macédoine. En 1205, le marquis Boniface III de Montferrat, chef de la IV<sup>e</sup> croisade, devenait roi de Thessalonique. Selon la pratique déjà en vigueur dans leurs possessions de Syrie et de Palestine, les croisés établirent aussitôt une hiérarchie latine. Le premier archevêque de Thessalonique fut Nivelon de Chérisy, évêque de Soissons, qui faisait partie de l'expédition. Les chanoines installés dans l'église de Sainte-Sophie demandèrent au marquis de Montferrat de le faire transférer au siège de leur ville, et le légat pontifical, cardinal Benoit de Sainte-Suzanne, appuya leur requête. Par une lettre du 10 décembre 1206, le pape Innocent III accepta le transfert et conserva même à l'élu son évêché de Soissons. Il lui écrivit de Saint-Germain, où il résidait alors, de venir le trouver à Port-Vendres, où il lui donnerait ses instructions. S'il ne pouvait faire le voyage, il devait, à son arrivée à Thessalonique, s'entendre avec le cardinal Benoit de Sainte-Suzanne (1). Nivelon n'occupa le siège que pendant quelques mois, puisqu'il mourut à Bari au cours d'un voyage en France (14 sept. 1207).

La succession s'avéra difficile. Innocent III offrit l'archevêché à Pierre, évêque d'Ivréa au Piémont, par une lettre du 27 juin 1208 (2). Pierre refusa et fut nommé patriarche d'Antioche au début de 1209, comme on le voit par la correspondance du pape avec le patriarche de Jérusalem (5 mars 1209) (3). Les chanoines de Sainte-Sophie de Thessalonique, appuyés par la reine Marie, veuve de Boniface de Montferrat (4), et par les barons, postulèrent Guérin (5), archevêque de Vérissa (= Βερίσσις), qu'ils estimaient le seul capable de prendre les mesures nécessaires pour sauvegarder les intérêts de l'Église et de l'État. Innocent III demanda aux archevêques de Larissa et de Thèbes de faire une enquête pour savoir si la postulation avait été faite régulièrement et si l'archevêque de Vérissa ne s'était pas déjà immiscé dans l'administration de l'Église de Thessalonique, comme le bruit

(1) *Epist.*, ix, 200; *P. L.*, ccxv, 1037.

(2) *Epist.*, xi, 106; *P. L.*, ccxv, 1425.

(3) *Epist.*, xii, 6; *P. L.*, ccxvi, 18.

(4) Marguerite, fille de Béla III de Hongrie et d'Agnès d'Antioche, mariée à l'âge de dix ans à l'empereur Isaac l'Ange (1186-1195, 1203-1204), fut élevée à la cour de Constantinople dans le rite byzantin sous le nom de Marie. Elle reprit le rite latin quand elle épousa en secondes noces le marquis de Montferrat (*Innocentii III Epist.*, v, 32; *P. L.*, ccxv, 714).

(5) C'était un Flamand, Warin.

en courait (1<sup>er</sup> nov. 1208) (1). Cette enquête fut favorable, mais elle demanda du temps, puisque le prélat ne fut autorisé à prendre possession du siège qu'au printemps de 1210. Une lettre du pape à l'archevêque de Néopatras et à l'évêque des Thermopyles (9 mars 1210) leur apprenait que Guérin avait dû s'expliquer devant lui sur certains actes auxquels il disait avoir été contraint par le clergé et les barons. Eux-mêmes devaient s'assurer si les choses s'étaient passées comme il l'avait dit. Dans l'affirmative, ils devaient mettre Guérin en possession du siège de Thessalonique et lui demander de renvoyer à Rome le pallium qu'il avait reçu pour l'archevêché de Vérissa; il en recevrait un autre pour Thessalonique. Dans le cas contraire, les chanoines devaient procéder à une élection. S'ils ne trouvaient pas de candidat capable, ils en référerait au Saint-Siège et le pape désignerait lui-même l'archevêque (2). Cette seconde enquête tourna à l'avantage de Guérin. Le 8 avril 1212, Innocent III lui confirmait, pour lui et pour ses successeurs, les privilèges dont les archevêques de Thessalonique avaient joui comme délégués apostoliques jusqu'au jour où l'empire byzantin enleva l'Illyricum oriental au patriarcat de Rome pour l'annexer à celui de Constantinople. Il l'établit primat et fit de lui son légat. Il ne pouvait être question de lui reconnaître la juridiction que ses prédécesseurs avaient jadis exercée sur tout l'Illyricum oriental, puisqu'une bonne partie échappait à la domination des Francs. Du moins l'archevêque avait la juridiction sur les onze évêchés de la province de 1<sup>re</sup> Macédoine : Citros, Verria, Campania, Vardar, Servia, Pétra, Platamon, Langada, Ardamerion, Hiérissos et Cassandria. Restaient en dehors les évêchés établis dans les principautés franques d'Achaïe et du Péloponèse. Le pape spécifiait que personne n'avait le droit de posséder les cimetières et les églises par voie d'héritage et qu'aucun ecclésiastique ne pouvait aliéner les biens de l'Église sans l'autorisation de l'archevêque, ni admettre à la communion les interdits et les excommuniés, sauf en péril de mort (3).

La hiérarchie organisée sous la juridiction de Thessalonique ne comprenait pas que des évêques latins. Un texte juridique de Démétrios Chomatianos, archevêque d'Ochrida, nous apprend qu'en 1213 les évêchés de Hiérissos, Citros, Verria, Cassandria, Campania et Ardamerion étaient occupés par des prélats grecs. Ils étaient les assesseurs de Georges Frangopoulos, nommé duc de Thessalonique par

(1) *Epist.*, XI, 171; *P. L.*, CCXV, 1473.

(2) *Epist.*, XIII, 13; *P. L.*, CCXVI, 213-215.

(3) *Epist.*, XV, 18; *P. L.*, CCXVI, 555-558.



Marie de Montferrat, lorsqu'il rendait la justice dans la « grande église de la Théotocos », donc à l'Acheiropoiëtos (1).

On ignore une bonne partie de l'activité de Guérin, ainsi que la date de sa mort. Robert Lee Wolff affirme qu'il aida l'empereur Henri de Flandre quand il vint à Thessalonique prendre en main les intérêts de la marquise de Montferrat, veuve de Boniface, et de son fils Démétrius contre les Lombards révoltés (2). Cela demande une précision. Le texte d'Henri de Valenciennes dit bien que « l'archevêque de Salonique » assista au conseil tenu à cette occasion (3), mais il anticipe sur les événements en ce qui concerne le titre. Les faits se passaient dans les derniers jours de 1208. A cette date, le siège était vacant et Guérin n'était encore qu'archevêque postulé. Le chroniqueur le considère comme déjà nommé, parce qu'il le fut effectivement plus tard.

Pendant l'année 1212, le pape demanda à plusieurs reprises à Guérin d'intervenir en différentes affaires : le 9 avril pour punir les voies de fait commises contre l'évêque de Zaratonum (= Ζαράτοβα) (4), le 7 mai, pour notifier à l'évêque élu de Démétrias qu'il était délié des liens qui le rattachaient à cette Église dont il ne pouvait prendre possession (5); le 18 mai, pour dirimer la querelle qui s'était élevée au sujet de l'évêché de Calidon (6); les 25 et 26 mai, pour faire restituer à l'évêque de Cardicum (= Γαρδίκιον) les biens qui lui avaient été enlevés (7); le 23 mai, pour faire rendre les églises, monastères et autres biens ecclésiastiques, tant grecs que latins, injustement occupés (8).

Il est probable que Guérin assista au IV<sup>e</sup> concile de Latran (1215), pour lequel il avait reçu une convocation datée du 19 avril 1213 : *archiepiscopo et episcopis per Thessalonicensem provinciam* (9). On le voit en effet, sans doute au cours d'un voyage après le concile, donner, le 29 janv. 1216, une relique au monastère de Phalempin, au diocèse de Tournai (10). Il signe avec le titre de « chancelier de toute la Romanie ». Il se rendit en Italie en 1223; il s'y trouvait le 11 mars

(1) *Traditio*, VI, 1948, p. 39, n° 26.

(2) J.-B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, VI, Rome, 1891, p. 454.

(3) *Histoire de l'empereur Henri*, éd. de Wailly, n° 600, p. 367.

(4) *Epist.*, XV, 30; *P. L.*, CCXVI, 565-566.

(5) *Epist.*, XV, 42; *P. L.*, CCXVI, 575.

(6) *Ibid.*, XV, 48; *P. L.*, CCXVI, 582.

(7) *Ibid.*, XV, 69 et 80; *P. L.*, CCXVI, 591-594, 600.

(8) *Ibid.*, XV, 75; *P. L.*, CCXVI, 597.

(9) MANSI, XXII, 962 D.

(10) P. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Genève, 1877-1878, I, clxx; II, 104.

comme témoin d'une charte de Frédéric II (1). Il retourna certainement en Orient et y resta même après la prise de Thessalonique par Théodore Comnène Ange, vers la fin de 1224. En 1239, il revint en Occident avec Baudouin II (2). Le 29 juin de cette année, il donnait d'autres reliques à un monastère de Belgique (3).

On ignore combien de temps Chrysanthè, choisi en 1198 par le saint synode pour remplacer Constantin Mésopotamitès, déposé, gouverna l'Église de Thessalonique et quels furent ses rapports avec les croisés et même s'il en eut. En tout cas Constantin Mésopotamitès profita de l'occasion pour reprendre le titre. Ayant voyagé en Occident, il espérait sans doute pouvoir utiliser à son profit les bonnes relations qu'il avait avec les Latins. Son ami Nicétas Choniates, réfugié à Nicée en 1206, lui écrivit deux lettres en lui donnant ce titre (4). Il n'était sûrement pas à Thessalonique en 1213, puisque Démétrios Chomatianos écrivait que Guérin gouvernait alors la métropole de cette ville (5). Il n'y était pas non plus le 12 mai 1223, Démétrios Chomatianos sacrant alors l'évêque de Servia « parce que son archevêque légitime était exilé » (6). Il dut rentrer dans la ville après le départ des Latins, puisqu'il refusa de sacrer Théodore Comnène l'Ange, qui venait de reprendre Thessalonique (fin 1224) et rêvait de restaurer l'empire à son profit. Le prince l'exila, d'après Georges Acropolite (7). Georges Vardanès, archevêque de Corfou, dit au contraire que le prélat partit de lui-même (8). Ce qui est certain, c'est que les dispositions prises par Innocent III en faveur du siège de Thessalonique disparurent lors de la reprise de la ville par les Grecs.

## II. — *Les églises et les monastères.*

Pendant de longs siècles, l'Église latine ne posséda aucun lieu de culte à Thessalonique. La colonie occidentale y fut de tout temps assez restreinte, car les commerçants qui trafiquaient avec l'Orient s'établissaient de préférence à Constantinople, d'où ils pouvaient

(1) J. L. A. HUIILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Frederici Secundi*, Paris, 1855, II, 1, p. 329.

(2) ALBÉRIC DES TROIS-FONTAINES, dans *Monumenta Germaniae historica; Scriptores*, 1874, XXIII, p. 946.

(3) P. Riant; *op. cit.*, I, clxx; II, 124.

(4) MILLER, *Historiens grecs des Croisades*, II, p. 662-666.

(5) J.-B. PITRA, *op. cit.*, VI, col. 453.

(6) *Ibid.*, col. 335, 577.

(7) *Annales*, § 21; P. G., cXL, 1036.

(8) A. MILLIARAKÉS, *Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας*, Athènes, 1898, p. 163; L. PETIT, « Les évêques de Thessalonique », *Échos d'Orient*, V, 1901, p. 30-31.

rayonner avec profit dans les divers pays que baigne la mer Noire. Sans doute Thessalonique était aussi un important centre d'échanges en raison de ses relations avec les contrées voisines et l'Europe centrale, mais elle ne pouvait rivaliser avec la capitale de l'Empire dont la position était plus avantageuse. A Constantinople même, où les Occidentaux étaient plus nombreux, on ne voit pas qu'ils aient possédé aucune église avant le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle (1). A Thessalonique, sauf pendant le royaume éphémère établi par Boniface III de Montferrat en 1205 qui leur permit jusqu'en 1224 d'occuper des sanctuaires byzantins, on ne trouve qu'un exemple d'église latine, celle que Michel VIII Paléologue donna aux Vénitiens par la convention du 19 mars 1277. C'était d'ailleurs celle de la colonie arménienne dépossédée on ne sait pour quels motifs (2). On ne connaît ni son vocable, ni son histoire, ni son emplacement. Pendant les sept ans que les Vénitiens gouvernèrent Thessalonique à la demande des habitants eux-mêmes (1423-1430), ils se contentèrent probablement de cette église. En tout cas, on n'a aucune preuve qu'ils en aient possédé d'autres.

Comme nous l'avons dit plus haut, les croisés qui fondèrent le royaume de Thessalonique en 1205 occupèrent immédiatement l'église Sainte-Sophie. Ils prirent aussi celle de Saint-Démétrius et un monastère. Il est toutefois possible qu'ils se soient emparés d'autres lieux de culte, mais aucun document connu ne permet de l'affirmer.

*Sainte-Sophie.* Cette église, qui est comme l'ébauche de son homonyme de Constantinople, devint la cathédrale latine en 1205, bien qu'elle ne le fût pas alors pour les Grecs. Il y a tout lieu de croire que ce choix fut inspiré par le désir d'imiter ce qui s'était fait dans la capitale de l'empire, où l'église Sainte-Sophie était la cathédrale. Les croisés y établirent des chanoines que l'on voit tout naturellement s'occuper de l'élection des archevêques, attribution qui leur était réservée. En 1206, ils demandent au pape Nivelon de Chérisy (3) et, en 1208, ils postulent Guérin de Vérisa (4). On connaît au moins un archidiacre de l'archevêché et qui appartenait par le fait même à Sainte-Sophie. Il se nommait Baudouin. Élu évêque de Démétrias,

(1) R. JANIN, « Les sanctuaires des colonies latines à Constantinople », *Revue des Études byzantines*, IV, 1946, p. 163-177; « Constantinople byzantine : Églises et monastères, 1953, p. 562-591.

(2) MIKLOSICH et MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, III, 88-89. La donation comprenait aussi deux maisons d'habitation proches de l'église, l'une pour le consul et l'autre pour ses conseillers, et un dépôt pour les marchandises, sans compter vingt-cinq autres maisons mises à la disposition des marchands de passage.

(3) *Innocentii III, Epist.*, IX, 200; *P. L.*, CCXV, 1037.

(4) *Epist.*, XI, 171; *P. L.*, CCXV, 1473.

il ne put prendre possession de son siège pour des raisons que l'on ignore. Il demanda alors au pape de le délier des liens qui l'attachaient à cette Église, ce qu'Innocent III lui accorda par une lettre du 7 mai 1212 (1). Le 18 du même mois, il lui confirma la dignité d'archidiacre (2) et, par une lettre, adressée à lui en même temps qu'à l'archevêque et à P., chantre de Thessalonique, il lui demanda de dirimer la querelle surgie au sujet de la possession de l'évêché de Calidon (3). Après le départ des Latins en 1224, les Grecs conservèrent Sainte-Sophie comme cathédrale jusqu'à sa transformation en mosquée (1523 ou 1525).

*Saint-Démétrius.* La célèbre basilique dédiée au patron de la ville fut donnée, on ne sait par qui, mais probablement par le cardinal Benoit de Sainte-Suzanne, légat pontifical, aux chanoines du Saint-Sépulcre de Jérusalem pour subvenir à leurs besoins en Terre Sainte. Cela n'alla pas sans contestations, car l'archevêque prétendait y exercer son autorité et percevoir les revenus. Le désaccord subsista jusqu'au printemps de 1212. Pour y mettre fin, l'archevêque Guérin réunit un Conseil composé de cinq prélats : Ar., évêque des Thermopyles, X., évêque postulé de Serrès, G., évêque d'Ezéros, X., évêque postulé de Philippes, et maître R., évêque élu de Citros. Ce Conseil fixa les clauses de l'accord. Les chanoines du Saint-Sépulcre auront droit à toutes les propriétés et aux revenus, fruits, dons, aumônes que Saint-Démétrius peut légitimement revendiquer. De plus, ils auront part, dans la même proportion que les chanoines de Sainte-Sophie pour leur église, à tous les dons faits à Saint-Démétrius et dont bénéficiaient les archevêques de Thessalonique. En conséquence, les chanoines du Saint-Sépulcre posséderont entièrement les maisons de la ville qui étaient la propriété du clergé du temps des Grecs, ainsi que les offrandes faites personnellement ou au nom du Saint-Sépulcre. Ils auront également part, dans la proportion indiquée plus haut, à toutes les offrandes déposées sur le tombeau de saint Démétrius ou faites à l'église comme telle. Les chanoines enjoindront aux chapelains et clercs qu'ils installeront dans l'église de ne pas permettre aux fidèles de faire des dons, par testament ou d'autre manière, aux chanoines plutôt qu'à l'église, au détriment de l'archevêque. Les dépenses pour l'entretien de l'église et du luminaire, ainsi que pour la garde du tombeau seront payées en com-

(1) *Epist.*, xv, 42; *P. L.*, ccxvi, 575.

(2) *Epist.*, xv, 51; *P. L.*, ccxvi, 582.

(3) *Epist.*, xv, 48; *P. L.*, ccxvi, 582.



mun. Le prieur que le patriarche de Jérusalem et son chapitre enverront à Saint-Démétrius devra obéissance et respect à l'archevêque et à ses successeurs légitimes. Tous les droits de l'archevêque et de l'Église seront réservés, comme dans les autres églises, sauf ceux du patriarche de Jérusalem et de son chapitre sur le prieur, les chanoines et les autres religieux qui y habitent. Cette convention figure dans la lettre qu'Innocent III adressa aux chanoines du Saint-Sépulcre, le 25 mai 1212, pour approuver les décisions prises (1).

Elle ne fut pas observée. Le 28 mai 1218, soit six ans plus tard, une lettre d'Honorius III à l'abbé du monastère de Chortiat lui demandait de mettre fin à la vieille querelle qui opposait les « frères du Sépulcre du Seigneur » et le chapitre de Saint-Démétrius (2). Le 11 octobre 1224, c'est-à-dire peu de temps avant la fin de la domination franque, une autre lettre pontificale à l'archevêque de Larissa, au chantre de l'Église de Thèbes et à Girard de Besançon, chanoine de cette Église, leur enjoignait de faire observer l'accord intervenu entre le chapitre de Saint-Démétrius et les « frères du Saint-Sépulcre » (3).

Ces deux textes semblent en désaccord avec ce que nous avons dit plus haut. D'après la convention approuvée par Innocent III, le 25 mai 1212, les chanoines du Saint-Sépulcre avaient la libre jouissance de l'église. Quel est ce chapitre de Saint-Démétrius qui est en contestation avec eux? Appartenait-il à la métropole ou avait-il rejeté l'autorité des chanoines du Saint-Sépulcre? Il est impossible de donner une réponse satisfaisante en raison de la pénurie de renseignements précis.

On voit par la correspondance d'Innocent III qu'il recourut plusieurs fois à des chanoines de Saint-Démétrius pour des missions de confiance. A trois reprises, les 8 et 11 juin et le 18 août 1210, il demandait au prieur et à deux autres ecclésiastiques de faire restituer à l'évêque de Cardicum les biens dont l'avaient dépouillé les Hospitaliers de Saint-Jean (4). Le 15 septembre 1210, il écrivait au prieur, ainsi qu'à deux évêques, pour leur demander d'intervenir en faveur des Templiers brimés par l'évêque de Citionion ou Sidonion (= Ζειτούριον) (5). Le 9 avril 1212, une lettre du pape à l'archevêque, à un évêque élu et au trésorier de Saint-Démétrius leur demandait de faire cesser les violences dont était victime l'évêque de Zaratonon (= Ζαρά-

(1) *Epist.*, xv, 86; *P. L.*, ccxvi, 603-605.

(2) POTTHAST, *Regesta Pontificorum romanorum*, n° 5825.

(3) PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, II, 273.

(4) *Epist.*, xiii, 101, 113, 120; *P. L.*, ccxvi, 296-298, 303, 307-308.

(5) *Epist.*, xiii, 151; *P. L.*, ccxvi, 300.

τοβα) (1). Le 24 mai 1212, le prieur de Saint-Démétrius, chanoine du Saint-Sépulcre, demandait par l'intermédiaire du pape que fût reconnu le prêt d'argent qu'il avait fait à feu l'archevêque de Thèbes (2).

*Monastère de Philocalos.* Parmi les propriétés que, sur leur demande, le légat apostolique en Orient, cardinal de Sainte-Suzanne, attribua en Macédoine aux Templiers pour les aider dans leur activité en Terre Sainte, figure le monastère de Philocalos avec tous ses biens. Cette donation fut approuvée par Innocent III, le 17 septembre 1210, dans une lettre adressée « au Maître et aux Frères » de l'Ordre (3). De ce texte il ne ressort pas nécessairement qu'ils ont occupé effectivement le monastère, mais plus simplement qu'ils ont bénéficié des revenus. Il semble même que les moines grecs sont restés dans leur maison. Ce qui porte à le croire, c'est que saint Sabas de Serbie y séjourna en 1219, au retour de son voyage à Nicée, où il avait été sacré évêque. A cette occasion, il fit faire deux grandes icônes du Christ et de sa sainte Mère, qu'il donna au monastère. M. Th. Lascaris s'est étonné de la présence de ce prélat dans un couvent latin, alors que le patriarcat byzantin venait de le reconnaître comme le chef de l'Église orthodoxe de Serbie (4). Outre que les moines grecs avaient pu se maintenir chez eux, on a des preuves que saint Sabas manifesta à plusieurs reprises sa soumission à l'Église romaine.

Le monastère, dédié au Christ Tout-Puissant (Παντοκράτωρ), fut construit vers la fin du <sup>xii</sup>e siècle, sans doute par un personnage du nom de Philocalos. Saint Sabas de Serbie avait donné à cet effet des sommes importantes, au point qu'on le considérait comme le fondateur. Sa présence en 1219 n'est donc pas étonnante. Les documents qui concernent cette maison religieuse vont jusqu'au début du <sup>xv</sup>e siècle. Il fut sans doute compris parmi ceux que les Turcs confisquèrent en 1432-33 (5). Il a complètement disparu et l'on ignore même quel était son emplacement.

*Monastère τοῦ Ἀκαπνίου* (6). Ce monastère, dont on ne connaît pas le site exact, fut fondé pendant le premier tiers du <sup>xii</sup>e siècle par saint Photios de Thessalie. On a des documents qui le concernent

(1) *Epist.*, xv, 30; *P. L.*, ccxvi, 565-566.

(2) *Epist.*, xv, 78; *P. L.*, ccxvi, 598.

(3) *Epist.*, xiii, 145; *P. L.*, ccxvi, 328 CD.

(4) Ναοὶ καὶ μοναὶ Θεσσαλονίκης κατὰ 1405 κατὰ τὸ ὁδοιπορικὸν τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου, Τόμος Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου, Θεσσαλονίκη, 1952, p. 327.

(5) JEAN ANAGNOSTÈS, *De excidio Thessalonicensi*, § 24; *P. G.*, clvi, 625. \*

(6) V. GRUMEL, « La mosaïque du Dieu Sauveur au monastère de Latome à Thessalonique », *Échos d'Orient*, XLIX, p. 1929, 165-167; « Le fondateur et la date de fondation du monastère thessalonicien d'Acapniou », *ibid.*, XXX, 1931, p. 91-95.

jusqu'en 1401. Il fut peut-être de ceux dont les Turcs s'emparèrent en 1432-33 (1). Il ne semble pas avoir laissé de traces.

Marie, veuve du marquis Boniface III de Montferrat, ayant recommandé cette maison religieuse à la sollicitude du pape, Innocent III déclara, dans une lettre du 30 mars 1210, adressée au supérieur et à sa communauté (*abbati et conventui Acapni*), qu'il les prenait sous la protection du Saint-Siège avec toutes les propriétés qu'ils possédaient et qu'ils posséderaient légitimement. Pour reconnaître cette faveur, ils verseraient chaque année une redevance de 10 hyperpères au Saint-Siège (2).

Il ressort de ce texte que le monastère était toujours occupé par des moines grecs. On ignore pour quelles raisons la marquise s'intéressait particulièrement à cette maison religieuse. Il est probable que les religieux s'adressèrent à elle pour se prémunir contre toute attribution de leur monastère à une institution latine, comme ce fut le cas de celui de Philocalos dont nous venons de parler. Ils connaissaient sans doute l'éducation purement byzantine qu'avait reçue la marquise et l'inclination qui la portait naturellement à favoriser ses compatriotes d'adoption.

*Monastère Saint-Basile.* Lors de la prise de Thessalonique par les Turcs (29 mars 1430) et dans les années qui suivirent, un grand nombre de prêtres, de moines et de simples fidèles furent réduits en esclavage, mais avec la faculté de se racheter. Par une encyclique non datée, mais qui pourrait être de 1440 (3), le pape Eugène IV demanda instamment aux chrétiens de contribuer par leurs aumônes à payer la rançon de 1 000 florins d'or que les Turcs exigeaient de quatorze religieux de l'Ordre de Saint-Basile appartenant au monastère de Saint-Basile sis à Thessalonique (*infra muros*), celui-ci étant dans l'impossibilité de trouver une pareille somme. Le pape accordait une indulgence plénière à tous les fidèles qui répondraient à son appel. Les évêques de Castello et de Padoue ou leurs substituts devaient recueillir les offrandes et les faire parvenir à la Banque des Médicis à Venise (4).

L'encyclique semble n'avoir été envoyée que dans les possessions de Venise, ce qui est normal, la Sérénissime République ayant été chassée de Thessalonique par la conquête turque. Quant au monastère, on

(1) JEAN ANAGNOSTÉS, *op. et loc. cit.*

(2) *Epist.* XIII, 36; *P. L.*, CCXVI, 227 CD.

(3) Ce qui le fait penser, c'est que le document voisine dans le dossier avec d'autres qui appartiennent certainement à cette année.

(4) *Archivo Segreto Vaticano. Litterae di Eugenio IV*, Registro 270, fol. 245. Cf. C. D. Mertziotis, *Μνημεία τῆς Μακεδονικῆς ιστορίας*, Thessalonique, 1947, p. 96.

peut supposer qu'il avait adhéré à l'union avec Rome, car bien d'autres couvents de la ville avaient vu leurs religieux emmenés en esclavage. Si la date de 1440 est exacte, on comprend mieux le geste d'Eugène IV en faveur d'un monastère grec, moins d'un an après l'union officiellement conclue à Florence.

Le monastère Saint-Basile apparaît pour la première fois dans les documents écrits en juillet 1400. On apprend qu'à cette date il avait part aux revenus d'une fabrique de parfums située près de l'église Saint-Ménas. Il était alors la propriété du pappas Théodote, higoumène du monastère du Christ Pantocrator (1). On ignore ce qu'il devint après l'intervention d'Eugène IV. La tradition n'a pas conservé le souvenir de cette maison religieuse dont on ignore l'emplacement.

R. JANIN.

(1) MIKLOSICH et MÜLLER, *op. cit.*, II, p. 525-526.



## JEAN V PALÉOLOGUE A VENISE (1370-1371)

### I. Le témoignage de Démétrius Cydonès et celui de Jean V.

Dans la première moitié du mois de mars 1370 Jean V Paléologue, empereur d'Orient (1341-1391), quitta Rome avec les quatre galères qui l'avaient amené en Italie l'automne précédent; le 18 mars il était à Naples (1). Contournant la péninsule il remonta la mer Adriatique, en direction de Venise. A Rome, le 1<sup>er</sup> février, il avait renouvelé le traité quinquennal qui réglait les rapports de l'Empire avec la Sérénissime République (2). C'étaient donc des affaires extraordinaires, des soucis graves et l'espoir d'avantages exceptionnels, qui le décidaient à prolonger ainsi ce voyage pénible et coûteux. Surtout coûteux. A Ancône, port de l'Église sur l'Adriatique, où la population, animée par un bourgeois de la ville, Conrad, fit à l'empereur grec un accueil enthousiaste (3), l'escale dura outre mesure et le manque d'argent se fit menaçant (4). L'empereur dépêcha en Morée, où rési-

(1) « Eodem anno de mense martii recessit dictus imperator Grecorum cum quatuor galeis cum quibus venerat »; *Secunda vita Urbani V*, S. BALUZE-G. MOLLAT, *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, Paris, 1916, 392, 1-2. Pour l'arrivée à Naples, v. *Cronicon Siculum* éd. J. de Blasiis, Naples, 1887, p. 22. Bibliographie : O. HALECKI, *Un empereur de Byzance, à Rome*, Varsovie, 1930. Le même : *Two Paleologi in Venice, 1370-1371, Byzantion*, 17 (1945) 331-335; cf. F. DÖLGER in *Byzantinische Zeitschrift*, 43 (1950), 441. A. A. VASILIEV, *Il viaggio dell' imperatore bizantino Giovanni V Paleologo in Italia (1369-1371) e l'Unione di Roma del 1369*, *Studi bizantini e neoellenici*, 3 (1931) 105-193. Ce dernier travail, composé avant la publication fondamentale de M. Halecki, conserve une réelle valeur. La présente étude ayant pour but, soit de faire valoir des sources encore inemployées, soit de réviser l'exégèse de celles connues et le jugement à porter sur elles, j'y renverrai, dans la suite, directement, supposant le lecteur au courant des résultats acquis par MM. Halecki et Vasil'ev.

(2) *Diplomatarium Veneto-Levanticum*, t. II (1351-1454), éd. R. Predelli, Venise, 1899, n° 89, p. 156.

(3) G. CAMMELLI, *Démétrius Cydonès, Correspondance*, Paris, 1930, n° 19. La lettre n'est pas, en elle-même, datable avec précision, mais elle appartient au cahier 19 du cod. Vat. gr. 101, dont la plupart des lettres remontent à l'été 1387; R. J. LOENERTZ, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Vatican, 1947, p. 42. Conrad obtint en retour, à Constantinople, la franchise de tout impôt; il devait y avoir des intérêts commerciaux. Vingt ans plus tôt un Acônitaïn, Léonard de Barthélemy, bourgeois de Constantinople, avait servi de messager à Jean Cantacuzène auprès de Clément VI; RAYNALD., *Ann. eccl.*, ann. 1350, xxxii lettres de Clément VI du 28. VI. 1350.

(4) DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance* (éd. R.-J. Loenertz), t. I, Vatican, 1957, ep. 71, datée « Venetiis, 1370. VII. 1371.II ». Mais la suite de cette étude montrera qu'elle est plus pré-

daient ses beaux-frères, Matthieu, empereur titulaire et Manuel, despote des Romains, Cantacuzènes, un personnage de sa suite, son « oncle » Constantin Asanès, avec mission de recueillir les fonds pour le voyage de retour (1). — Jean V et sa suite durent arriver à Venise vers la fin du printemps; on ignore la date précise. La réception fut solennelle. Puis commencèrent les négociations. Quand Démétrius Cydonès, chancelier de l'empereur, envoya à Constantin Asanès la lettre d'où nous tirons cet exposé, elles n'avaient abouti à rien. Le temps avait passé; des semaines, des mois s'étaient écoulés; les finances de l'empereur étaient décidément épuisées. Il était contraint d'emprunter; mais son crédit était nul, ou à peu près; les usuriers se faisaient prier... et payer (2). Ayant à peine de quoi assurer sa subsistance et celle de sa suite et de payer les équipages qui réclamaient les arriérés (3), l'empereur n'avait sûrement pas les moyens de couvrir les frais du retour. Il était pratiquement prisonnier à Venise; non pas prisonnier pour dettes comme on a eu tort d'écrire, mais tout de même prisonnier... de ses dettes, ou, à tout le moins, de son manque d'argent. Il fallut que quelqu'un le tirât de là. Son second fils, Manuel, despote des Romains, seigneur de Thessalonique, arriva en sauveteur. Trois témoins d'une gravité exceptionnelle, parce qu'ils furent aussi des acteurs de premier plan, nous renseignent sur cet épisode mémorable et gros de conséquences : l'empereur Jean, son fils le despote Manuel, son chancelier Démétrius Cydonès. Dans une lettre écrite en été ou à la fin du printemps 1371, ce dernier, ancien précepteur de Manuel, félicite celui-ci, parce qu'il a quitté Thessalonique, où il commandait, et s'est rendu à Venise *au beau milieu de l'hiver*, pour obéir à son père; parce qu'ensuite, rendant un second service à celui-ci, il est resté à Venise, où il se trouve encore, tandis que l'empereur et Cydonès ont quitté la ville (4); il ne dit pas ce que Manuel était allé faire là-bas, ni ce qu'il y fait en ce moment. Jean V est un peu plus explicite. Une charte solennelle, dont Cydonès

cisément d'automne 1370. Voir dans ce document capital (publié déjà par S. LAMPROS, *Νέος Έλληνομνήμων*, 1 [1904], 207-208) les mots décisifs, lignes 18 (ἀπορίαν), 25 (πενίαν), 27 (ἐφόδια... πρὸς τὴν πατρίδα). — Sur Constantin Asanès, destinataire de la lettre, v. R.-J. LÉNERTZ, *Correspondance de Manuel Caléas*, Vatican, 1950, p. 73-77.

(1) Une lecture attentive de la lettre montre que Constantin Asanès fit le voyage d'Italie avec l'empereur, et quitta celui-ci précisément à Ancône. Cydonès lui rappelle la partie précédente de l'Odyssée comme un fait connu. Il lui raconte la suite comme pour le mettre au courant de faits qu'il ignore.

(2) Lettre citée, lin. 16-17.

(3) *Ibidem*, lin. 24.

(4) Lettre 21 (Lénertz), publiée précédemment dans Ch. F. MATTHAEI, *Isocrātis, Demetrii Cydonae et Michaelis Glycae aliquot epistulae*, Moscou, 1776, p. 33.

rédigea — et nous conserva — le préambule, mais dont le souverain est l'auteur officiel et porte la responsabilité, donne en apanage au despote Manuel, outre Thessalonique, les territoires de la Macédoine jadis grecque qu'il recouvra en novembre 1371 sur les Serbes, battus par les Turcs à la Maritsa, le 26 septembre précédent (1). Dans l'éloge interminable du prince, qui sert de considérants à cette mesure, on dit entre autres qu'il partit de Thessalonique, siège de son gouvernement, et se rendit à Venise *en plein hiver*, à l'appel de son père, et qu'après le départ de celui-ci il y resta, « pour essayer de réaliser ce qui subsistait d'espairs, et pour garantir les dépenses faites en un temps si long, augmentées encore par la mesquinerie des marchands » (2). Des « dépenses » qui exigent la garantie d'un otage sont (est-il besoin de le dire?) des dépenses payées avec l'argent d'autrui. Ces quelques mots, glissés discrètement dans une proposition dépendante, noyés à dessein dans des flots de prose officielle, constituent un aveu d'autant plus significatif qu'il a dû coûter plus cher à ceux qui le firent : l'empereur des Romains, maître, en théorie, de l'*orbis terrarum*, admet qu'il s'est trouvé à Venise dans la position peu reluisante de débiteur insolvable, d'où le tira son fils. Vu la solennité du document, et l'auguste majesté du signataire, faut-il s'étonner que le chancelier ait voilé d'un euphémisme pudique la pauvre nudité de la misère impériale?

Aux témoignages de son père et de son ancien maître, Manuel II, beaucoup plus tard, joignit le sien. Dans une ordonnance émanée en mars 1414 il rappelle comment, passant par le Péloponèse pour aller à Venise, il donna à sa tante Isabelle (*alias* Marie) Cantacuzène de Lusignan, épouse de Manuel, despote de Morée, un bien sis à Thessalonique (3).

Les données que nous venons d'acquérir sont, croyons-nous, solides et définitives. Elles permettent de mieux comprendre celles recueillies au xvi<sup>e</sup> siècle à Venise, par Jean-Jacques Caroldo, et à la fin du

(1) K. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Proœmien von Chrysobullen von Demetrios Kydones Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1888, 2, p. 1409-1422; notre texte, p. 1417-1422; voir surtout p. 1420, 24-27 et 7-2 d'en bas. Pour la date O. HALECKI, *Un empereur*, p. 247-248.

(2) Πάλιν γὰρ ἐμὲ μὲν ἔδει προαπέναι, λειψθῆναι δὲ τινα ἀποπειρασόμενον μὲν τῶν ὑπολοίπων ἐλπίδων, ἐγγυητὴν δὲ καὶ τῆς ἐν μακρῷ χρόνῳ δαπάνης ἐσόμενον, ἣν ἡμῖν ἠδῆσεν ἡ τῶν ἐμπόρων μικρολογία... > *Op. cit.*, p. 14-25, 7-5 ab Imo.

(3) P. LEMERLE, *Autour d'un prostagma inédit de Manuel II. L'aule de Sire Guy à Thessalonique, Silloge Bizantina in onore di Silvio Guiseppe Mercati*, Rome, 1957, 271-286. Voir surtout p. 278-279.

xv<sup>e</sup> en Crète, alors terre de saint Marc, par l'Athénien émigré Laonic Chalcocandyle.

## II. Caroldo et les délibérations des Conseils vénitiens.

Gian Jacopo Caroldo, chroniqueur dont le témoignage est précieux surtout pour les années 1350-1382, raconte le séjour de Jean V Paléologue à Venise en quelques phrases rapides, mais lourdes de contenu, sous chacune desquelles on devine, selon la juste remarque de M. O. Halecki, les documents officiels que résume le compilateur (1). Malheureusement il les dépouille de leur date (à une exception près) et le lecteur, trompé par le raccourci, risque de confondre les plans et d'oublier que des semaines ou des mois, saturés parfois d'événements grands et petits, se sont écoulés entre deux délibérations qui voisinent ici, séparées à peine par une virgule. Pour exploiter vraiment le témoignage de Caroldo il faut diviser ce qu'il a trop uni, rendre à chaque élément son autonomie et sa date, puis chercher à remplir au mieux de nos informations les lacunes béantes d'un exposé dont l'unité est toute en surface. Nous reproduisons donc le texte publié par M. Halecki, mais nous le divisons en huit paragraphes, sans égard pour la syntaxe et la ponctuation, et à la fin de chaque paragraphe nous inscrivons la date probable et approximative de la délibération où le narrateur a puisé (2).

1. Venne l'Imperator di Constantinopoli a Venetia nel ritorno suo dalla corte Pontificia, et come era stato sempre solito, l'eccelso Duce et Veneto Dominio gli fece quell'honore, che si conveniva all'Imperial dignità.  
(1370. V-VI.)

2. Fece intender alla Signoria, come haveva da conferire con lei alcune cose d'importanza, per la qual cosa furono deputati auditori M(esser) Pietro Trivisano procuratore, M(esser) Giacomo Bragadin, M(esser) Marco di Priuli, M(esser) Pantalon Barbo et M(esser) Giacomo Moro.  
(1370. V-VI.)

(1) HALECKI, *Un empereur*, p. 341. — Sur Caroldo voir F. THIRIFT, *Les Chroniques vénitiennes de la Marcienne et leur importance pour l'histoire de la Romanie gréco-vénitienne*, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 66 (1954), 241-292, surtout p. 266-272. Voir aussi notre chapitre v et l'appendice I.

(2) HALECKI, *Un empereur*, p. 385-386. Au § 7, à la suite de M. Halecki, on a introduit entre [ ] une date et un membre de phrase qui manquent dans les manuscrits de Caroldo, mais qui sont utiles, voire indispensables, pour l'intelligence de son texte. On les trouve dans les *Annali Veneti dal 1289 al 1381*, qui présentent ici un texte identique à celui de Caroldo; Wien, Oesterreichische Nationalbibliothek, Cod. Pal. 6170, f. 263. Au § 5 nous avons introduit dans le texte, en la signalant par des italiques, la leçon de ce même manuscrit, que M. Halecki donne en note. On lit dans Caroldo : « si hebbe le gioie immantinente esborsati li denari ». Voir aussi notre chap. vi.



3. Fù trattato di haver Tenedo, et consignarli perciò le gioie, che la Ducal Signoria haveva in pegno, et darli sei arsili in ordine da esser armati a sue spese, et d'esborsarli ducati 25 000, (1370. V-VII.)

4. delli quali, per il viver suo, ricercava d'esser compiaciuto di qualche quantità di denari; furono dati a Sua Maestà ducati 4 000, (1370. V-VII.)

\*  
\* \*

5. la quale fece istanza d'esser servita di ducati 30 000 sopra alcune sue gioie, che gli furono esborsati, tolti dalla camera del frumento ad prestito, alla quale da diversi furono depositati con l'utile consueto; *et che fu espresso che consignando l'Imperator Tenedo non pagasse il pro salvo, che per tre anni et s'hebbe le zoie.* (1370. XII-1371. I.)

6. Sua Maestà consumò tutto quell'inverno in Italia, et approssimandosi la primavera, diede ordine alla partita sua per ritornare a Constantinopoli; et acciò havesse cagione di partir ben contenta.

7. [a dì 2 Marzo 1371] fu statuito, que li ducati [400, che gli furono prestati per parte delli ducati] 25 000 promessi per Tenedo, gli fossero liberamente donati, et etiamdio stara 400 di biscotto per for ir le sue galere;

8. et al Despoto, figliolo di Sua Maestà, furono donati ducati 300.

Les deux premiers paragraphes de Caroldo se passent de commentaire. Notons seulement que l'accueil chaleureux fait à l'empereur est rappelé aussi dans la lettre 71 de Cydonès, mais agrémenté d'une réflexion amère sur ce qui suivit ou... ne suivit pas (1). Les fêtes terminées l'impérial visiteur, pressé par le temps et par le manque d'argent, ne tarda pas à entamer les négociations. Elles furent nécessairement longues et délicates, car des intérêts considérables, économiques, politiques et spirituels étaient en jeu, et elles aboutirent à la stipulation d'un contrat en bonne et due forme aux termes duquel l'empereur vendait à la république de Saint-Marc l'île de Ténédos, d'homérique mémoire, et recevait de son côté : 1<sup>o</sup> les joyaux de sa Couronne, déposés à Venise trente ans plus tôt par feu sa mère et tutrice, Anne Paléologine, comme gage d'un emprunt de 30 000 ducats (2); 2<sup>o</sup> six coques (*arsili*) de galères, sans mâts ni

(1) Dém. Cyd., ep. 71, 14-15.

(2) Le 25 octobre 1343 « le doge André Dandolo déclare avoir remis aux procureurs de Saint-Marc les joyaux reçus en gage pour le prêt de 30 000 ducats »; THIRIET, *Mélanges*, 66, p. 270, n° 2, qui cite Venise, A. St., Atti diplomatici e privati, busta 14, n° 502. Mon ami, M. Tommaso Bertelè, de Vérone, me signale une délibération du sénat de Venise du 24 mai 1347 (Misti, 24, f. 15), d'après laquelle Mastino della Scala, seigneur de Vérone, était prêt à verser les 30 000 ducats avec leurs intérêts et de recevoir en dépôt les joyaux de Byzance. Des ambassadeurs d'Anne Paléologine et de Jean V Paléologue, qui passèrent par Vérone en rentrant de Gènes à Venise, transmirent la proposition.

gréments, qu'il ferait armer à ses frais (1); 3<sup>e</sup> 25 000 ducats en argent liquide. — Le 21 juillet le contrat n'était pas encore signé, et l'empereur n'avait pas encore exprimé son consentement; mais on l'attendait d'un moment à l'autre, et le sénat autorisa la Seigneurie à se procurer l'argent par voie d'emprunt auprès d'un institut de crédit appelé « Banque des Céréales » (2). Harcelé par ses créanciers, grands et petits, Latins et Grecs, Jean V accepta; et, vendant la peau de l'ours avant qu'il fût tué, il demanda et obtint une avance de 4.000 ducats sur les 25 000 dont il se voyait déjà le maître. Alors, à cette époque précise, dans l'intervalle entre les faits mentionnés au § 3 de Caroldo et ceux du § 4, un événement capital, prévu, attendu et escompté... ne se produisit pas. Ténédos ne fut *pas* cédée aux représentants de Venise (3), et on sut qu'elle ne le serait pas. Le lion de Saint-Marc, obligé de rentrer ses griffes, vit s'échapper une proie qu'il guettait depuis vingt ans au moins (4) et qu'il pensait tenir. Ne voulant ou ne pouvant pas exécuter le contrat signé, Jean V perdit l'espoir de bientôt toucher 21 000 ducats, et le crédit que représentait cet espoir. De plus il se voyait, pour les 4 000 ducats déjà touchés, et sans doute en grande partie dépensés, débiteur insolvable d'une Seigneurie fort probablement irritée. Rien n'autorise à croire qu'on lui ait fait un affront délibéré. A défaut de politesse la politique le déconseillait. Mais tout de même, en ce temps-là — fin été 1370 — l'empereur a pu et dû se sentir plutôt à l'étroit, et pour tout dire... comme en prison. C'est le moment où il lança l'appel, qu'on peut et doit s'imaginer pathétique, auquel répondit le second de ses fils. Laissant là son gouvernement de Thessalonique le despote Manuel arriva, non pas avec de l'argent, mais tout de même avec les moyens

(1) D'après la délibération du sénat citée à la note suivante, les « arsili » étaient plus précisément des « uscieri », bateaux destinés au transport des chevaux.

(2) Délibération du 21 juillet 1370; Venise, A. St., Senato, Misti, 33, f. 66 v; publiée, HALECKI, *Un empereur*, p. 229, n° 1. Ce document a fourni au chroniqueur les 25 000 ducats du § 3. Mais il n'a pas indiqué la provenance de la somme. Il mentionne bien la « Banque des céréales » au § 5, mais, qu'on y prenne garde, c'est à propos d'une *autre* somme, que la Seigneurie s'y procura de même.

(3) Les Vénitiens, sous les ordres de Marco Giustinian et de Donato Tron, conseillés par Carlo Zeno, occupèrent Ténédos en automne 1376, avec le consentement de Jean V — assiégé ou prisonnier — pour empêcher qu'elle tombât au pouvoir des Génois, auxquels Andronic IV, devenu empereur grâce à leur concours, l'avait cédée le 23 août. Ces faits, connus depuis longtemps par les sources italiennes (Daniele Chinazzo, Andrea de Redusiis, Giorgio Stella, Vita Caroli Zeni) le sont également, aujourd'hui, par une lettre que Démétrius Cydonès envoya, en automne-hiver 1376-1377 à son ami Jean Lascaris Calophéros, demeurant à la cour de Grégoire XI; G. CAMMELLI, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, n° 25, p. 58-60. Dans l'édition que je prépare, la lettre portera le n° 167.

(4) F. THIRIET, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 66 (1954), 269-270, insiste avec raison sur l'échec des tentatives de 1352, 1362 et 1366.

de s'en procurer : les bijoux (*gioie*), que soudain nous voyons paraître chez Caroldo (§ 4), sans apprendre d'où ils proviennent. L'empereur demande alors et obtient un prêt de 30 000 ducats, garantis par ces bijoux, qui vont rejoindre ceux déposés trente ans plus tôt, et qu'il n'est plus question, bien sûr, de restituer. De nouveau la Seigneurie se procure l'argent à la Banque des Céréales. Nous sommes, cette fois, en plein hiver. Il n'est plus question de galères, et, si l'on parle encore de Ténédos, c'est comme d'une *éventualité* future, qui, venant à se produire, apporterait à l'empereur certaines facilités de paiement, que j'avoue ne pas bien comprendre (§ 5). La Seigneurie passa l'éponge sur les 4 000 — 400 est un lapsus du copiste — ducats versés en juillet. On vota un présent de 300 ducats au despote Manuel, pour lui adoucir le séjour de Venise. Car il devait y rester comme garant (ἐγγυητής) de son père : signe que les bijoux apportés par lui ne couvraient pas entièrement le montant de l'emprunt. Caroldo, naturellement, ignore ce détail. Approvisionné gratis en biscuits, et escorté par des galères vénitiennes, l'empereur quitta la lagune au mois de mars. La flotte vénitienne, qui l'accompagnait, inquiétait Louis, roi de Hongrie, qui donna ordre, le 9 avril, d'observer les mouvements de cet ennemi possible (1).

### III. *Les deux sources de Chalcocandyle.*

Laonic Chalcocandyle est un historien qui se trompe souvent, et parfois gravement, quand il raconte des événements antérieurs à l'époque où il vécut. Il y a longtemps qu'on l'a compris, dit et écrit. Mais on n'a pas encore, que je sache, prouvé qu'il ment ou invente. Il comprend mal ses sources et les combine plus mal encore, confondant et mêlant des événements semblables (2). Mais quand on a concédé tout cela, il reste que son récit repose sur des sources, et avant de le rejeter en bloc, il faut à tout le moins essayer de les discerner, de les séparer et de voir si elles ne méritent pas une confiance supérieure à celle qu'on peut accorder au compilateur. — Le voyage de Jean V en Occident, raconté par Chalcocandyle, contient des affirmations qui ne lui conviennent pas du tout et qui appartiennent,

(1) HALECKI, *Un empereur*, p. 231, n° 3, cite JOANN. LUTIVS, *De regno Dalmatiæ et Croatiae*, Lib. V, cap. I (ed. J. G. SCHWANDTNER, *Scriptores rerum Hungaricarum*, t. III, Vindobonæ, 1748, p. 386) qui emploie un document perdu, daté Zara, 1373, IV, 9.

(2) Sur les procédés de composition de Chalcocandyle, voir ce que j'ai écrit dans *Miscellanea G. Mercati*, t. III (Studi e Testi, 123), Vatican, 1946, 288-296, et dans *Revue des Études Byzantines*, 15 (1957) 177-187.

comme on l'a vu depuis longtemps, au voyage similaire de son fils et successeur, Manuel II, en Italie, en France et en Angleterre (1399-1403). Chalcocandyle a donc, une fois de plus, amalgamé deux narrations, dont l'une seulement rapportait réellement les faits qu'il prétend raconter. Or on peut, sans trop de peine, séparer dans son exposé, ce qui convient au voyage de Manuel II. Cela forme, dans l'édition de E. Darkó, un bloc d'environ sept lignes (1). Quand on a écarté cet élément hétérogène on obtient le récit suivant, que nous traduisons, en le divisant, comme nous avons fait pour Caroldo.

1. Quand Jean (Paléologue) se fut rendu maître de l'empire, et qu'il eut contraint (Jean) Cantacuzène, ci-devant empereur des Grecs, à embrasser l'état religieux, voyant les Turcs parvenus à un haut degré de puissance, il s'embarqua pour l'Italie (46, 3-6).

2. [Passage à éliminer : 46, 6-13.]

3. Pendant le voyage de retour, arrivé à Venise et incapable de rembourser, comme on l'exigeait, l'argent qu'il avait emprunté, il fut retenu par les Vénitiens, qui ne le laissèrent point partir, tant qu'il n'aurait pas satisfait ses créanciers (46, 13-17).

4. Fort embarrassé il envoya un message à Byzance, à son fils Andronic, régent de l'empire, auquel il manda de se procurer de l'argent moyennant les bijoux sacrés et profanes de l'empire, et de lui en envoyer assez pour se libérer, le priant de ne pas le laisser languir longtemps en prison (46, 18-47, 1).

5. Or, Andronic fit peu de cas de ce message, car il avait un faible pour l'exercice du pouvoir, et il ne s'entendait pas trop bien avec son père. Les Grecs, répondit-il, ne toléraient pas qu'il touchât aux trésors sacrés, et il n'avait pas d'autre moyen pour se procurer de l'argent. Que son père s'adressât à d'autres, et cherchât sans retard à se débrouiller lui-même et à se libérer de ses dettes (47, 1-7).

6. Mais quand Emmanuel, fils plus jeune de l'empereur, sut à quelle extrémité les Vénitiens avaient réduit son père, il trouva et se procura tout l'argent qu'il put, s'embarqua, fit la traversée, arriva à Venise, et remit à son père l'argent qu'il s'était procuré à Therma (Thessalonique), cité confiée à ses soins et où on l'avait laissé comme gouverneur. Puis il se mit à l'entière disposition de son père (47, 7-14).

Laissant de côté ce que Chalcocandyle a en commun avec les auteurs étudiés précédemment, retenons quatre points qui lui sont propres : 1<sup>o</sup> Les Vénitiens empêchent l'empereur de partir, parce qu'il ne peut pas satisfaire ses créanciers. 2<sup>o</sup> Jean V implore le secours de son fils aîné, Andronic, régent de l'empire. 3<sup>o</sup> Il lui indique les trésors de

(1) P. 46, depuis καὶ πρῶτα à la ligne 6 jusqu'à Ἰταλίας à la ligne 13. Il faut supprimer aussi, lignes 15-16, les mots ἀπὸν ἐπὶ Γαλατῖαν, qui rappellent simplement les faits exposés dans le passage précédent.



l'empire, profanes et sacrés, comme moyen de se procurer de l'argent. 4<sup>o</sup> Andronic se dérobe, en prétextant que ses sujets s'opposent à ce qu'on touche aux trésors des églises. — Dans le récit de notre auteur un mot a frappé les historiens : celui de prison, φυλακή, qui peint la condition où se trouve l'empereur. Ce faisant, il a pu forcer la note. Mais vraiment, est-il nécessaire de le supposer? Jean V n'a-t-il pas pu se servir de cette hyperbole ou métaphore pour rendre plus émouvant son appel? Quoi qu'il en soit, il ne faut pas imputer à Chalcocandyle l'abus qu'on a fait de son expression en la traduisant par le terme juridique « prison pour dettes », à seule fin de colorer le tableau de la misère impériale et du mercantilisme vénitien (1). La Seigneurie, pour empêcher l'empereur de partir, n'avait pas besoin de lui mettre les pieds dans les ceps; sans argent ni crédit, il ne pouvait pas approvisionner ses galères pour le retour. Mais l'essentiel du récit de Chalcocandyle n'est pas dans le mot pittoresque qui a fait fortune. L'important, c'est l'appel de l'empereur à son fils aîné, et le refus de celui-ci. C'est là-dessus qu'il faut juger l'historien et sa source. Or celle-ci devait être bonne, puisqu'elle racontait des événements que nous aurions dû supposer, même si tous les témoins avaient gardé le silence. L'empereur devait normalement s'adresser tout d'abord à celui qui tenait sa place à Byzance et qui disposait des ressources de la capitale et de ce qui restait de l'empire. Seule la dérobade d'Andronic rendit nécessaire l'intervention de son cadet. — Andronic, d'après Chalcocandyle, désobéit aux ordres paternels parce qu'il avait pris goût au pouvoir. Laissons de côté le motif. Qu'il vienne de Chalcocandyle ou de sa source, c'est évidemment une interprétation des faits; mais ceux-ci sont indéniables. Si Andronic ne s'était pas dérobé, Manuel n'aurait pas eu l'occasion de mériter les éloges superlatifs dont le comble son père, par la plume de son précepteur, dans le chrysobulle "Οσοις ὁ Θεὸς ἄρχειν. Le prétexte qu'Andronic avança (§ 5) est normal, naturel et vraisemblable : toucher aux trésors des églises semblait un sacrilège et pouvait aisément indisposer le clergé et les fidèles. — Chalcocandyle suppose que le despote Manuel trouva de l'argent à Thessalonique (§ 6). C'est inexact, si on prend l'expression au pied de la lettre. Nous savons que le prince arriva à Venise, non avec de l'argent, mais avec des bijoux assez précieux pour garantir un emprunt; ce sont les joyaux que mentionne Caroldo (§ 5), des

(1) J. Berger de Xivrey lui-même, si prudent et pondéré, n'a pas résisté à cette tentation ; *Mémoire sur la vie et les œuvres de l'empereur Manuel Paléologue* (Mémoires de l'Institut de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XIX, 2), Paris 1853, p. 36.

κειμήλια, comme ceux dont Chalcocondyle parle au paragraphe 4. Ce dernier ne répète pas, au paragraphe 6, que Manuel recourut au moyen suggéré par son père dans le message à Andronic; mais la chose va de soi. Vingt ans plus tard, Manuel, devenu *basileus* et corégent de son père, dut recourir au même procédé. Durant l'usurpation de son neveu Jean VII (avril-septembre 1390) il se réfugia à Rhodes, où il équipa des galères en vue d'un retour offensif (1). Vraisemblablement les Hospitaliers, qui lui prêtèrent main-forte, lui avancèrent aussi de l'argent, gagé par des objets de valeur. En effet, le 21 novembre 1398, il donna quittance à fr. Renaud de Giresme, qui les lui avait rapportés. Le document, transcrit dans le registre des bulles magistrales, en donne la liste : ce sont presque exclusivement des objets religieux (2). Manifestement, les trésors profanes étant épuisés, ceux des églises représentaient la « réserve d'or » de l'empire. Sur ce point encore, Chalcocondyle et sa source reflètent bien la réalité du moment. Son témoignage complète heureusement ceux de Jean V, de Cydonès et de Caroldo. Mais quand on a intégré toutes ces données, il faut encore résoudre un problème que personne, semble-t-il, n'a soulevé jusqu'ici. Qu'est-ce qui empêcha en 1370-71, la cession effective de Ténédos, vendue aux Vénitiens?

#### IV. — *Andronic IV entre Gênes et Venise.*

Du fait que Ténédos, vendue à Venise en juillet 1370, ne fut pas livrée à l'acheteur, le vendeur, Jean V, se trouva, nous l'avons vu, dans des embarras sérieux. La résiliation du contrat, déjà en voie d'exécution, n'est donc pas due à une saute d'humeur de sa part. Un obstacle s'est dressé sur son chemin, qu'il faut essayer de deviner.

(1) G. T. KOLIAS, 'Η ἀνταρσία 'Ιωάννου ζ' ἐναντίον 'Ιωάννου ε' Παλαιολόγου (1390), 'Ελληνικά, 12 (1952), 34-64. Sources principales : la Chronique brève n° 15 de Lampros-Amantos et l'Itinéraire du pèlerin russe Ignace de Smolensk.

(2) Voir notre Appendice II. Sur fr. Renaud de Giresme, commandeur de Hainaut-Cambrésis et de Moisy, Hospitalier et prieur de France, voir J. DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, Paris, 1913, 212 n. 11; 225 et n. 3; 273 n. 1; 279. K. HOPF, *Geschichte Griechenlands...* t. II (Ersch-Gruber, *Allgemeine Encyclopädie...* t. LXXXVI), Leipzig, 1868, p. 66, imagine que fr. Renaud alla négocier à Byzance l'acquisition de Corinthe. Or l'Ordre tenait cette ville depuis 1397, et les tractations qui avaient abouti à l'occupation remontaient à l'année 1396, car l'impératrice douairière Hélène, veuve de Jean V Paléologue, qui y participa, mourut avant décembre 1396, probablement en octobre; V. LAURENT dans *Revue des Études Byzantines*, 13 (1955) 135-138 et 14 (1956) 200-201. Dans *Études Byzantines*, 1 (1943) 188, où j'ai cité le texte de Hopf, par suite d'une faute d'impression, la phrase essentielle manque. À l'avant-dernière ligne, lire : « Während Theodoros sich wegen Megara incompetent erklärte... stiess der Verkauf von Korinth weder bei jenem noch bei Kaiser Manuel, an den ebendeshalb Reinald von Guesme gesandt war, und dessen Mutter, auf Schwierigkeiten. »

Trois questions bien posées portent pour ainsi dire avec elles toute la lumière qu'on peut espérer. 1<sup>o</sup> Qui pouvait livrer ou ne pas livrer Ténédos aux représentants de Venise? 2<sup>o</sup> Qui avait intérêt à ce qu'elle ne le fût pas? 3<sup>o</sup> Qui a pu alerter l'intéressé? Le lecteur tant soit peu au courant de l'histoire byzantine et vénitienne a déjà répondu aux deux premières questions : l'ordre impérial de mettre les Vénitiens en possession de la « clef des détroits » passait normalement par Andronic IV, vicaire impérial à Byzance, et ce dernier avait toute facilité de ne pas l'exécuter, même sans aller jusqu'à une désobéissance ouverte. Gênes, rivale de Venise, avait tout à craindre pour les communications avec ses colonies de la mer Noire, en cas de guerre avec Venise, si cette dernière établissait une base navale à l'entrée de l'Hellespont (1). Ces deux points sont évidents. Andronic, travaillé ou non par un émissaire de Gênes, a-t-il effectivement refusé d'exécuter l'ordre de son père, ou suscité des difficultés qui lui permettaient de s'excuser? Le soupçon se présente tout naturellement à l'esprit. Mais, bien entendu, ce n'est qu'un soupçon, et nous n'avons pas le droit de le donner pour autre chose. Reste la troisième question, à laquelle il serait moins facile de répondre, si nous n'avions pas, cette fois, un indice — bien faible il est vrai — qui semble révéler le coupable. Parmi les témoins qui y assistèrent, le 18 octobre 1369, à la profession de foi de Jean V Paléologue, il y avait son beau-frère, François I<sup>er</sup> Gattilusio (2). Jean V lui devait beaucoup, car c'est grâce à lui qu'il reconquit, en novembre 1354, le trône paternel. Pour récompense, il lui accorda la main de sa sœur Marie, et la seigneurie de Lesbos. Vassal et parent de l'empereur grec, François n'en demeura pas moins fidèle à Gênes, sa patrie. Il sut d'ailleurs concilier les obligations qu'il avait envers l'un et l'autre, et sa présence aux côtés de l'empereur en 1369 prouve que les relations entre les deux beaux-frères étaient bonnes. Or, après le retour de Jean V à Constantinople, elles se gâtèrent. François Gattilusio était suspect aux yeux de l'empereur, au point que celui-ci s'opposait à ce que Démétrius Cydonès acceptât une invitation faite par le seigneur de Lesbos (3). Cydonès déclare très énergiquement que ces soupçons n'étaient pas fondés, et d'ailleurs, il ne précise pas leur nature. Mais c'est un fait que les Gattilusio prirent,

(1) Les chroniqueurs vénitiens, racontant les débuts de la guerre de Ténédos et Chioggia (1376-1381) n'ont pas manqué de faire cette remarque; Daniele Chinazzo, Muratori, XV 711 B; Andrea de Redusiis, Muratori, XIX 756 E.

(2) Νέος Ἑλληνομνήμων, 11 (1914) 252. HALECKI, *Un empereur*, 195-196.

(3) DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance*, t. I, ep. 117, lin. 11-28. Jean V finit par accorder la permission demandée, mais à contre-cœur, et il tint rigueur à Cydonès d'en avoir

dans la suite, le parti d'Andronic IV contre son père. On peut donc se demander si les soupçons de Jean V, nonobstant les démentis de Cydonès, n'étaient pas justifiés. Il ne fallait pas un grand flair diplomatique, au printemps 1370, pour deviner les intentions de Jean V et de Venise sur Ténédos, et de Rome à Gênes la distance était bien moindre que de Rome à Venise, par mer. Mais, si François Gattilusio mit la puce à l'oreille des gouvernants génois, il se sera gardé de crier la chose sur les toits. Ne cherchons pas dans les sources historiques la preuve d'un soupçon, qui par sa nature, est destiné à demeurer tel.

#### V. — *Le texte authentique de Caroldo.*

Les chapitres précédents étaient écrits quand, en novembre 1957, d'autres travaux m'amènèrent à Venise. Là le Dr. Giorgio Ferraris, bibliothécaire à la Marciana, au cours d'une conversation sur Caroldo — quand donc sera-t-il publié? — me signala, dans le cod. Marc. I, t. VII 803 (coll. 7295), l'autographe du livre X de la fameuse chronique (1). Voici comment s'y présente le récit de la visite de Jean V à Venise :

1. Vene limperator de Constantinopoli a Venezia nel ritorno suo dalla corte pontificia et secondo era sta sempre solito dal veneto Dominio li si rese quel honor si conueniua.

2. I dapoï sua imperial maestà fece intender alla ducal Signoria che lhaueua da conferir alcune cose de importantia, onde per intender la mente di quella forono deputati li nobili homini messer Piero Triuisan, procuratore, messer Jacomo Bragadin, messer Marco de Prioli, ser Pantalon Barbo et ser Jacomo Moro, procuratore.

3. Et fo trattata la materia de Tenedo, de consegnarli le zoglie che la ducal Signoria haueua impegno, et darli 6 arsili in punto da esser armati a sue spese, et che se li daua ducati 25 000.

4. Delli quali dapoï, per il uiuer suo, ricercò el fusse compiaciuto de qualche summa, et cussi li forono dati ducati 4 000.

fait usage; ceci résulte de plusieurs lettres écrites à Lesbos en 1373-74, je crois, et englobées dans le cahier 15, aujourd'hui perdu, du copie-lettres de Cydonès, cod. Vat. gr. 101; LÖNERTZ, *Les recueils*, p. 40. Dans mon édition elles porteront les nos 132-134.

(1) Le manuscrit est un *miscellaneus* d'histoire vénitienne. Caroldo y occupe les folios 19-144, jadis indépendants. Des corrections d'auteur et des *addenda* nombreux en prouvent jusqu'à l'évidence le caractère autographe. Sur Caroldo voir Freddy THIRIET, *Les Chroniques vénitiennes de la Marciana et leur importance pour l'histoire de la Romanie gréco-vénitienne*, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 66 (1954) 266-267. M. Thiriet s'occupe seulement des manuscrits contenant la chronique entière.



\* \*

5. Sua imperial maestà ricercò sopra alcune sue zoie ducati 30 mila. li quali li forono exporsati, tolti ad imprestito dalla camera del formento da diuerse persone che li depositorono in detta camera. et fo expresso che consegnando limperator Tenedo non pagi il pro saluo de tre anni, et si hebbe le zoglie.

6. Detta maestà consumò tutto quel inuerno in Italia. La qual finalmente fece intender che per il dispoto suo figlio et per diuerse cause la cession de Tenedo non poteua hauer effetto.

7. Et appropinquandose la prima uera sua maestà [f. 20] era per ritornar a Constantinopoli. la qual acio hauesse causa de partir ben contenta, alli 2 di marzo 1371 fu statuito che li ducati 4 000 che li furono prestati per parte delli ducati 25 000 che se li doueua dare per Tenedo, il che non hebbe effetto, li siano liberamente remessi, et donati stara 400 di biscotto per fornir le sue galie,

8. et al dispoto figliol de sua maestà furono donati ducati 300.

Ce texte diffère de celui reproduit dans notre chapitre II non seulement par la forme, mais aussi pour le fonds, sur trois points, dont deux fort importants : Au paragraphe 5 la leçon « il saluo de tre anni » rend la phrase intelligible. Caroldo veut dire : si l'empereur cède Ténédos dans les trois ans, on lui rendra son gage, sans rien retenir pour frais de garde et de dépôt. Il s'agit d'un des nombreux euphémismes pour « usure, intérêt ». — Au paragraphe 6 le chroniqueur raconte comment l'empereur informa la Seigneurie que la cession de Ténédos n'aurait pas lieu pour diverses causes, et tout d'abord « à cause du despote son fils ». Le terme *despote* est inexact. Il s'agit manifestement du *basileus* Andronic, vicair impérial à Constantinople. Caroldo dit expressément ce que le bon sens obligeait à supposer. — Enfin au paragraphe 7 nous apprenons que la Seigneurie renonça aux 4 000 ducats avancés sur le prix de vente de Ténédos ; le chiffre 400, transmis par le manuscrit anonyme de Vienne, est fautif. — Le paragraphe 5 tout entier est ajouté en marge. De ce fait on comprend mieux qu'il soit inséré au mauvais endroit. En effet la demande d'un emprunt garanti par des bijoux n'a pas pu précéder la résiliation du contrat de vente de Ténédos, puisqu'elle remplace cette opération ratée.

## VI. — Résultats et conséquences.

De Venise Jean V emportait 30 000 ducats prêtés par la Seigneurie, et des souvenirs que, sans tomber dans le travers de l'histoire romancée,

on peut imaginer amers. L'emprunt aurait pu être négocié par un ambassadeur dûment accrédité; il n'était pas nécessaire que l'empereur y perdit du temps, de l'argent et du prestige. Le prince n'a pas exprimé ses sentiments, mais son chancelier l'a fait en des termes non équivoques. Écrivant à son ami Jean Lascaris Calophéros, peu après son retour, il résume en deux mots les fruits du voyage d'Italie : *εἰς ἡρότητα* (1), vaine fatigue. Venant d'un homme qui n'est pas suspect d'hostilité envers l'Occident, et qui garda pour Rome et pour Venise une admiration sincère, le jugement doit être pris au sérieux par tout historien qui veut comprendre quelque chose à la politique turque que l'empereur Jean V suivit pendant les vingt dernières années de son règne; politique que son fils et successeur, Manuel II, continua jusqu'au jour où Bajazet I<sup>er</sup> la lui rendit impossible. Mais ceci est une autre histoire.

### Appendice I.

Gian Giacomo Caroldo, Chronique, cod. Marcian. It. VII 128 a, f. 398.

1376, printemps-été.

*Le chroniqueur vient de résumer les instructions, votées par le sénat le 12 mars 1376, pour Marco Giustinian, capitaine général, et ses collègues, Pietro Cornaro et Marino Memmo, ambassadeurs à Constantinople (2). Il poursuit :*

Il capitan general, partito con l'armata, fece quanto gli era sta comesso. Fu ben ueduto et accarezzato dall'imperatore. Il quale fu contento de prorogar le tregue per cinque anni, et far la restitutione delli dannificati. Trattò etiandio di hauer Tenedo per ducati 30 000, con la restitutione delle zoglie hauute in pegno per ducati 36 000 et con alcune conditioni : che quelli di Tenedo potessero hauer l'arciuescouo, et che li preti si consecrassero dal patriarcha de Constantinopoli, et che s'hauessero a leuar l'insegne dell' imperio et della ducal Signoria. Il che eseguito messer Marco Justinian ritornò in Colfo, à quella custodia (3).

Genouesi non poteuano tolerar che la Signoria hauesse Tenedo. Caloianni haueua molti figliuoli, tra gli altri Chirandronico. Il quale con il fauor de molti baroni et de Genouesi, et con intellegenza de Celebi, figliol

(1) DÉM. CYD., *Correspondance*, t. I, ep. 37, 5.

(2) Venise, Archivio di Stato, Senato, Misti 35, f. 97v-102. Édition partielle, N. JORGA, *Analele Academiei Române*, Ser. II, 36 (1913-14), Bucarest, 1914, p. 1058 n° ii. Commentaire : O. HALECKI, *Un empereur*, p. 320. Le document mérite d'être publié *in extenso* et commenté en détail.

(3) Cette page a été commentée par O. HALECKI, *Un empereur*, p. 320-322; voir aussi FR. THIRIET, *Mélanges*, 66, p. 270.

di Amorat, machinaua priuar il padre et farsi imperatore. Caloiani, scoperta la congiura, fece prender il figliolo et gli fece cauar gli occhi (come fece dipoi l'istesso soltan Amorath à Celebi per essergli disubidente) et lo mandò in Pera in un mosterio (1). Genouesi, intesa la compositione fatta tra Caloiani et la Signoria con il mezzo di messer Marco Justiniano, feceno medicar Chirandronico et lo souuennero di denari et di gente, et gli diedero tal fauore che con aiuti delli baroni, inimici del padre, el si fece imperatore et teneua il padre in pregione.

J'ai cherché en vain ce texte dans l'autographe de Caroldo. Au futur éditeur de voir s'il est authentique ou s'il provient d'un remanieur ou interpolateur, et, dans ce dernier cas, quelle est sa valeur.

## Appendice II.

*Manuel II Paléologue, empereur des Romains, atteste que fr. Renaud de Giresme, prieur de France, Hospitalier, lui a remis les objets de valeur jadis déposés par lui à Rhodes, dont il donne la liste (2). Rhodes, 1398. XI. 21.*

Malte, Royal Library, Archives, ms. 330, f. 121<sup>v</sup>.

Manuel in christo deo fidelis Imperator et Moderator Romeorum paleologus semper Augustus Reuenedo et honesto Religioso in christo domino fratri philiberto de niliatho (3), magistro hospitalis seu conuentus Religionis sancti Johannis Jeroso <ly> mitani dignissimo, unanimi (?) 5 amico nostri Imperi diletissimo salutem.

huc ad nos accedens Reuerendus et honestus Religiosus dominus frater Rynaldus de guesme (4), religionis prelibate prior francie, nobis attulit dedit etosignauit (5) res, jocalia et bona nostra inferius descripto, que erant nomine nostro in ciuitate uestra Rodi : 10 primo uidelicet bussolan (6) unam argenti habentem intus crucem ligni <s> a(nc)ti (?) ueracis et preciosi cum ligamentis aureeis. Item engol phium (7) s(anctu)m breue unum lapidis preciosi habens figuram

(1) Andronic IV, emprisonné au monastère de Cauléas, s'évada et se réfugia à Péra; S. LAMPROS-K. AMANTOS, *Βραχέα Χρονικά*, Athènes 1932-33, n° 47 (p. 81) 52-53. Sur le monastère voir R. JANIN, *Les églises et les monastères (de Constantinople)*, Paris, 1953, p. 44-46. — L'erreur qui place la prison d'Andronic à Péra vient de Daniele Chinazzo, Muratori, XV 711 A; v. aussi Andrea de Redusiis, Muratori XIX 756 D.

(2) Comparer cette liste avec l'inventaire du trésor de Saint-Jean de Patmos (1201), *Byzantinische Zeitschrift*, 1 (1892) 511-514 et celui de Sainte-Sophie de Constantinople (1397. X) Fr. MIKLOSICH-IOS. MÜLLER, *Acta et diplomata græca medii ævi* t. II, Vienne, 1862, n° 686, p. 566-570.

(3) Philibert de Naillac, grand-maître de l'Hôpital, 1396-1410.

(4) Guesme pour Giresme; v. plus haut, p. 226 et n. 2.

(5) Et consignauit.

(6) Bussola, boîte (italien).

(7) ἐγκόλπιον.

christi cum margeretis aliquibus aureis (?). Item alium similem dittum efigmati (1).

- Item crucem unam auream Inocopitam (2) cum duabus perlis. Item  
15 ymaginam unam sancti Georgii dictam dialesto (3) cum lapidibus  
preciosis decem octo et cum margaretis circa capud et scutum sancti  
ipsius. Item ymaginem unam sancti causoni ornatam cum argento  
de aureto (4). Item ymaginem unam sancte Theodosye ornatam  
argento de aureto dita et serato (5).

- Ymaginem unam Ihesu christi depositionis de cruce ornatam auro  
20 dicto thocato. Item ymaginem unam de odigitora (6) ornata aureo  
ditto inocopito. Item ymaginem una de odigitora parua de aureo  
in uagina.

- Item ymaginem unam minimam similem de aureo de aureo de uagina.  
Item coronam unam cum nodis undecim habentes lapides ureides (7)  
magnum undecim et paruos simile(s) decem et octo, et lapides rubeos  
25 magnum undecim et paruos similes uiginti quatuor cade(n)e et uirides  
lapides duo parui habet et margeretas otuaginta octo. Item  
margeritarum gr(ati)osarum filla duo quorum unum habet margueritas  
uiginti quatuor et aliud margueritas decem. Item tuembullum (8)  
unum argenti cum suo coperiso. Item copam unam magnam argenti  
deaureatam cum suo operihio (9) simili.

- 30 Item mesinabas duas argenti cum suis coperihis (9). Item marge-  
ritarum restam tuam (10) habentem margueritas centum uiginti sex.  
Item librum unum sancti euangelii ornatum totum de quo defecit  
cordula una et clauicula seu perno uno.

- Ideo que harum nostrarum tenore litterarum uobis notum facimus  
35 et testamur nos predictas uestras (11) omnes <et> singulos <per> nos  
superius discriptas a prefato priore francie introgaliter et plenare  
recessipisse et de ipsis esse contemptos. Si qui <d> uero uestra reue-  
ratia cupit de partibus nostris sibi impendi sumus parati atque que (12)  
sibi grata i(m)pleri (?).

- 40 Ualeat et augeat uiam d<ei> Reuerentia prelibata in opere Ihesu  
christi saluatoris tempore longiori.

Data constantinopoli mcccclxxxviii<sup>o</sup>, die xx<sup>o</sup> primo nouembris.

Raymond-J. LOENERTZ, O. P.

(1) ἐπιγονάτιον? MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, t. II, p. 568, lin. 15.

(2) οἰνοκοπητός; *Ibid.* p. 566, lin. 12, 13, 16, etc.

(3) γυαλιστό, émaillé?

(4) ἀργυροδιάχρυσος.

(5) σαρούτη? B. Z. 1, p. 512.

(6) τῆς Ὀδηγητρίας.

(7) Uirides.

(8) Thuribulum.

(9) Coperchio, couvercle (italien).

(10) Restam unam (resta, couronne ou chapelet d'objets enfilés, italien).

(11) Nostras.

(12) Ad quaeque (ad quaecumque).



## LA VERGINE AGHIOSORITISSA NELLA NUMISMATICA BIZANTINA

La figura della Vergine *aghiosoritissa* (ἡ ἁγιοσωρίτισσα) compare anche su alcune monete bizantine e precisamente, per quanto ci è finora noto, sulle seguenti, che richiamiamo sommariamente, in ordine cronologico :

### MANUELE I COMNENO (1143-1180)

Due serie monetarie di rame, l'una piatta e l'altra concava, che presentano da un lato l'imperatore e dall'altro la Vergine suddetta (fig. 1 e 2) (1).

### ISACCO II ANGELO (1185-1195)

Una moneta di rame di analogo tipo iconografico, che è stata segnalata ma non riprodotta (2).

### MONETE ANONIME DELL'EPOCA DEI COMNENI (SEC. XII)

Due serie di rame, concave, con figure religiose da ambo i lati; nella prima vi è nella parte interna la Vergine ed in quella esterna S. Pietro (fig. 3); nella seconda, S. Pietro e S. Paolo da un lato e la Vergine dall'altro (fig. 4); in ambedue i tipi, la figura della Vergine è accompagnata dal titolo, più o meno visibile (ad es. nella fig. 3 si possono vedere le lettere IA.IO.OPIT.CA, scritte dall'alto in basso, ai lati dell'immagine) (3).

(1) SABATIER, *Description générale des monnaies byzantines*, II, pp. 211-212, nn. 25-26, tav. LVI, 12-13; WROTH, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, II, p. 577, nn. 59-61, tav. LXX, 8-9; Catalogo Ratto (*Monnaies byzantines*, 1930), n. 2148. La nostra fig. 1 è tolta dal Wroth, la fig. 2 dal Sabatier.

(2) CH. DAVIES SHERBORN, *A list of Byzantine Bronze Coins*, nella *Numismatic Chronicle*, Londra, 1934, p. 47.

(3) Cf. il nostro art. *Monete bizantine inedite o rare* nella *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVI, n. 1-2, Berlino, 1926, nn. 101-108; alcuni esemplari sono stati anche riprodotti nella tav. annessa all'art. del P. David LATHOUD, *Le type iconographique de la Vierge des Chalcopratia* nel periodico *Notre-Dame*, a. 18, n. 64, Parigi, genn.-febb. 1928, pp. 401-409. La nostra fig. 3 corrisponde al n. 1 della tav. suddetta e riproduce una moneta (di rame argentato ed appiattita) che si trovava allora in una collezione privata a Costantinopoli; la fig. 4 riproduce il dritto del n. 104 ed il rov. del n. 105 del nostro art. sopra citato.

## TEODORO COMNENO DUCA, IMPERATORE DI SALONICO (1224-1230)

Due serie, l'una d'argento, concava, avente da un lato l'imperatore assieme a S. Demetrio (che sorregge un castello) e dall'altro la Vergine, rappresentata di prospetto, con le braccia alzate ed accompagnata dal titolo, scritto dall'alto in basso, con varianti ed irregolarità di grafia (nelle fig. 5 e 6, tale titolo è rispettivamente I AFIA COPHTHCA e H AFHOCΩPHTHCA) (1); l'altra di rame, « di piccolo modulo », che è stata descritta ma non riprodotta e che aveva le stesse immagini e lo stesso titolo (2).

## MONETA ANONIMA DELL'EPOCA DEI PALEOLOGI (SECC. XIII-XIV)

Di rame, concava, inedita; ha nella parte interna la Vergine e nell'altra il noto monogramma dei Paleologi formato dall'intreccio delle lettere ΠΑΛΓ (fig. 7) (3).

Ad eccezione delle monete di Teodoro di Salonicco, tutte le altre appaiono uscite dalla zecca di Costantinopoli.

Il fatto più notevole che risulta da questa breve rassegna è che mentre le monete della zecca di Costantinopoli, coniate saltuariamente dall'epoca di Manuele I Comneno a quella dei Paleologi, presentano sempre la Vergine *aghiosoritissa* nella forma consueta, ossia rivolta da un lato (se pur col viso di prospetto), e le braccia alzate, in quelle della zecca di Salonicco invece l'immagine dell'Orante è interamente di prospetto, cosicchè viene a corrispondere a quella tradizionale e popolarissima della Vergine *blachernitissa*: questa mescolanza di tipi figurativi ci sembra meritare l'attenzione degli studiosi dell'arte bizantina (4).

Tommaso BERTELÈ.

(1) H. BUCHENAU, *Zwei byzantinische Schlüsselmünzen* nel periodico *Blätter für Münzfreunde*, 1920, n. 1-2, pp. 1-3, tav. 237, 1 (= nostra fig. 5); Jozo PETROVIC nella riv. *Numismaticar*, n. 2, Belgrado, maggio 1935, pp. 30-32 (la nostra fig. 6 riproduce un semplare inedito del tesoretto scoperto alcuni anni or sono in Jugoslavia e segnalato dal Petrovic).

(2) *Catalogue de la collection Franzoni* (edito a cura di Giulio Sambon), parte I, Firenze, 1889, p. 115, n. 1528, ove il titolo è inesattamente trascritto.

(3) Conservata nella nostra collezione; diametro, mm. 23 : peso, gr. 2, 17.

(4) Uno studio sull'iconografia della Vergine aghiosoritissa sarà fatto dal Prof. S. G. Mercati in relazione all'immagine di Spoleto; egli ne ha anticipato un breve riassunto nell'art. *Sulla santissima icone nel duomo di Spoleto* nella riv. « *Spoletum* », a. III, n. 1 (aprile 1956), pp. 3-6 con ill.



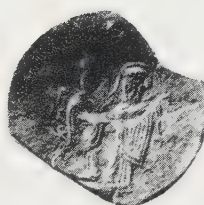
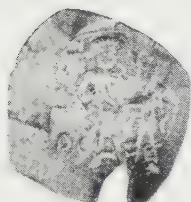
1.



2.



3.



4.



5.



6.



7.

La Vergine aghiosoritissa nella numismatica bizantina





## UNE CRYPTÉ PALÉOCHRÉTIENNE A NICOMÉDIE

Au cours d'une excursion à Nicomédie (Ismi) en août 1912, j'eus l'occasion de visiter une crypte remontant aux premiers siècles du christianisme. Elle est située sur la chaussée de Bagdad-Djadessi, en face de la nouvelle fabrique de papier et à environ 300 à 400 mètres du monastère de Saint-Pantéléémon aujourd'hui en ruine. Quelques semaines avant mon arrivée à Ismit, une pluie torrentielle avait provoqué l'éboulement du sol d'un champ situé en bordure de la route, c'est ainsi que l'entrée de la crypte fut mise au jour (fig. 1).

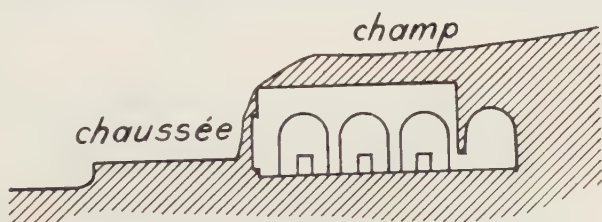


FIG. 1  
Crypte d'Ismi (Coupe longitudinale)

L'édifice souterrain (pl. 1), bâti entièrement de briques, se compose d'un couloir rectangulaire entouré de sept chambres sépulcrales, trois de chaque côté du couloir et une en face de l'entrée. Le couloir mesure 5 m 36 de long, sur 1 m 83 de large; il est couvert d'une voûte en berceau et pavé de carreaux de briques rouges. Je n'ai pu mesurer les chambres sépulcrales, par suite de l'exigüité des ouvertures qui y donnent accès. Les dimensions des chambres sur le plan (pl. 2) sont approximatives. Les chambranles des portes se composent de trois pièces de marbre blanc. Chaque chambre était scellée par une dalle de marbre blanc légèrement évidée de manière à former un cadre dans lequel est tracée une croix (fig. 2b) : seul indice du caractère chrétien de cette crypte. Je ne vis aucune inscription.

On sait combien est rare la croix dans les monuments chrétiens des premiers siècles. Le plus ancien type de croix connu est celui du *loculus*

trouvé intact dans l'hypogée de Lucine à Rome (fig. 2a). Désigné sous le nom de « Croix grecque », il a les branches équilatérales (*quadrata*) et remonte vers le milieu du <sup>1</sup><sup>re</sup> siècle. Les croix gravées à la pointe sur les dalles de la crypte de Nicomédie, ont les deux branches verticales plus longues que la traverse horizontale placée au milieu.

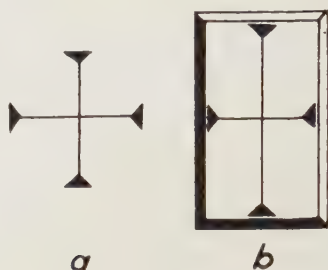
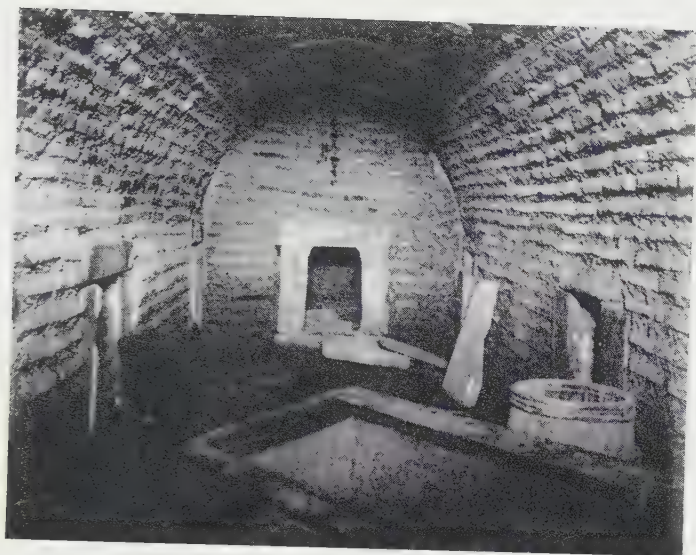


FIG. 2  
a) Croix de l'hypogée de Lucine  
à Rome  
b) Dalle de la crypte d'Ismit

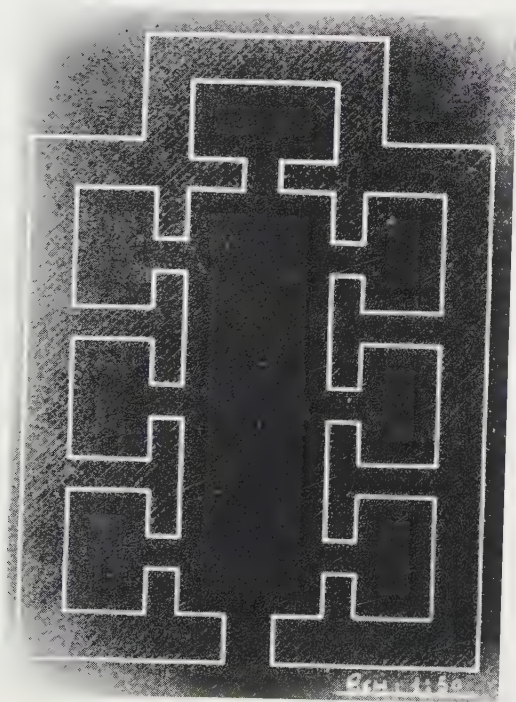
Le supérieur du monastère voisin de Saint-Pantéléémon, avisé de la découverte, se rendit aussitôt sur les lieux. Il descella les chambres : il y avait, m'a-t-il dit, un squelette par chambre reposant sur le dallage même. Mû par un zèle pieux, il recueillit ces restes, qu'il considérait comme de saintes reliques, et les fit placer dans la caisse et le tonneau que l'on voit sur la photographie en attendant l'autorisation du métropolite de Nicomédie pour les inhumer dans son monastère.

En présence de cet édifice et de ces restes, on ne peut s'empêcher de songer aux martyrs que fit la persécution de Dioclétien en 302-304. La construction de la crypte et notamment des chambranles des chambres sépulcrales, témoignent de l'antiquité de l'édifice : elle remonte à la première moitié du <sup>4</sup><sup>re</sup> siècle.

E. DALLEGGIO D'ALESSIO.



1. Intérieur de la crypte de Nicomédie



2. Plan de la crypte de Nicomédie





## ΤΗΣ ΑΜΕΙΝΩ

Ludwig Dindorf, in un dotto « additamentum » alla voce Ἀμείνων nell'edizione didotiana del *Thesaurus Graecae linguae* (1), non poté esimersi dall'esprimere la sua meraviglia di buon classicista di fronte ad una singolare nota dell'*Etymologicum Magnum* al verso omerico Γ 11. Scrive infatti l' EMagn, s.v. Ἀμείνω (2): « κλέπτῃ δέ τε νυκτὸς ἀμείνω » (scil. ὁμίχλην). χωρὶς τοῦ ν καὶ ἡ αἰτιατικὴ γένους θηλυκοῦ. ἐστὶ γὰρ ἀμείνονα καὶ ἀμείνοια καὶ κατὰ κρᾶσιν ἀμείνω, ὡς ἐλάσσονα, ἐλάσσοια, ἐλάσσω, βελτίονα, βελτίοια, βελτίω. τὸ δὲ ἀμείνω μετὰ τοῦ ἰ ἐστὶ δοτικὴ ἀπὸ τῆς ἡ ἀμείνω, τῆς ἀμείνω.

E in realtà, se la definizione di ἀμείνω come αἰτιατικὴ γένους θηλυκοῦ può venir accettata, fatte le debite riserve (specialmente sul meccanismo della sua formazione (3)), da ogni classicista moderno, non altrettanto ortodosse sono forme come ἀμείνω, nom., ἀμείνω gen., ἀμείνω dativo.

Bisogna dire subito che la flessione dei comparativi in -ίων, -ων ha dato sempre del filo da torcere ai grammatici antichi: da Zenodoto, che emendava la desinenza del nominativo singolare da -ων in -ω (κρείσσω per κρείσσων, γλυκίω per γλυκίων, ἀμείνω per ἀμείνων) (4), fino ai grammatici bizantini, che non mancano di commentare le forme dell'acc. sing. in -ω, evidentemente *shocking* per la loro sensibilità linguistica (5). Così l'anonimo autore (forse Cherobosco) degli Epimerismi ad Omero (6), così il redattore dell'*Etymologicum Genui-*

(1) *Thesaurus Graecae Linguae*, I, 2, Parisiis, 1831-1856, col. 76.

(2) R. REITZENSTEIN, *Geschichte der griechischen Etymologika*, Leipzig, 1897, pp. 237, 26-238, 3 (n. 81).

(3) Cf., per es., P. CHANTRAINE, *Morphologie historique du grec*, Paris, 1947<sup>2</sup>, paragr. 112, pp. 109-110; E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, München, 1939, pp. 536-537.

(4) *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, ed. G. DINDORF, I, Oxonii, 1875, pp. 18, ll. 29-30 (in A 80), 38, 17-18 (in A 249), 142, 4-5 (Γ 71), 256, 10 (H 114), etc. — Cf. R. KÜHNER — FR. BLASS, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, I, 1, Hannover, 1890, pp. 426-427, paragr. 122, Anmerk. 10.

(5) Infatti le forme contratte, comuni in Omero e in attico, vengono evitate dalla κοινή: cf. CHANTRAINE, *l. cit.*; E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I, Leipzig, 1906, pp. 298-301, n. 20.

(6) Ed. J. A. CRAMER, *Anecdota Graeca e codd. mss. Bibliothecarum Oxoniensium*, I, Oxonii, 1835, p. 11, 7-10 (s. v. Ἀμείνων): ... τὸ δὲ « κλέπτῃ δέ τε νυκτὸς ἀμείνω » αἰτιατικὴ χωρὶς τοῦ ν γένους θηλυκοῦ, πτώσεως αἰτιατικῆς, τῶν ἐνικῶν. ὡς τὸ ἐλάσσων ἐλάσσω, οὕτως ἀμείνονα ἀμείνω.

num (1), quello dell' *Etymologicum Gudianum* (2) e, come si è già visto, il compilatore dell' *Etymologicum Magnum*.

La più interessante è, per la nostra indagine, la nota dell' EGen sotto la voce Ἀμείνω, che nell' edizione del Reitzenstein appare nella forma seguente :

Ἀμείνω· καὶ χωρὶς τοῦ ν καὶ < τοῦ > ι. « κλέπτῃ δέ τε νυκτὸς ἀμείνω ». ἐστὶ δὲ αἰτιατικὴ χωρὶς τοῦ ν· ἐστὶ γὰρ ἀμείνονα καὶ ἀμείνοα καὶ κατὰ κρᾶσιν ἀμείνω. τὸ δὲ Ἀμεινῶ μετὰ τοῦ ι ἐστὶ δοτικὴ ἀπὸ τῆς < εὐθείας > ἢ Ἀμεινώ τῆς Ἀμεινῶς τῇ Ἀμεινῶ.

E' evidente la parentela fra questo testo e quello dell' EMagn, cui l'EGen, indubbiamente più antico, ha direttamente o indirettamente servito da fonte. E sembra qui chiarito il problema di ἀμείνως ἀμείνω che aveva suscitato le meraviglie del Dindorf. Ἀμεινώ è infatti nome di donna attestato a Creta, come testimonia un epigramma di Pancrate nell' Antologia Palatina (3), e la flessione -ῶ -ῶς -ῶ si spiegherebbe perfettamente secondo le norme del gruppo dialettale dorico (4). Ma uno sguardo all'apparato critico basta a convincerci che Ἀμεινώ non è che una brillante congettura dell'editore: dei due codici da lui utilizzati uno, il Vaticano greco 1818 (A) scrive ἡ ἀμείνω, τῆς ἀμείνω (5), l'altro, il Laurenziano di S. Marco 304 (B), reca ἡ ἀμείνω, τῆς ἀμείνω. Rebus sic stantibus, la lezione dell'EMagn (che d'altra parte lo stesso Reitzenstein accetta nella forma ἡ ἀμείνω, τῆς ἀμείνω, τῇ ἀμείνω (6)) è sostanzialmente confermata dall' EGen.

Ci si può domandare a questo punto se la flessione del comparativo registrata nei lessici bizantini è solo un'invenzione pseudo-dotta dei grammatici, o trae le sue origini dall'uso reale di uno o più autori.

La soluzione del problema ci verrà dalle Λέξεις ἐγκείμεναι τοῖς κανόσι κατὰ στοιχεῖον τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, τῶν Φώτων καὶ τῆς Πεντηκοστῆς, una raccolta cioè di glosse ai Canoni di Giovanni Dama-

(1) Ed. R. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 24, 11-14 (n. 62).

(2) Ed. R. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 120, 3-5 (n. 86); *Etymologicum Gudianum*, ed. E. L. DE STEFANI, I, Lipsiae, 1909, p. 112, 10-11 (s. v. Ἀμείνων) :... <Γ 11> « κλέπτῃ δέ τε νυκτὸς ἀμείνω » χωρὶς τοῦ ν γένους θηλυκοῦ αἰτιατικῆς πτώσεως, ὡς ἐλάσσονα ἐλάσσονα ἐλάσσω.

(3) Anthol. Palat. VI 356, v. 1 (*Anthologia Graeca*, ed. H. STADTMÜLLER, I, Lipsiae, 1894, p. 417, 10).

(4) Cf. A. THUMB, *Handbuch der griechischen Dialekte*, I, Heidelberg, 1932<sup>2</sup>, § 141, 6, c, p. 151, e § 142,7, p. 162 : nomin. Νυκῶ, Ἰαρώι, gen. Λατῶς, dat. Λατῶι, acc. Λατῶ, Λατῶν, Λατοῦν ecc.

(5) ἡ ἀμείνω nell' ed. REITZENSTEIN è un banale errore di stampa.

(6) Ed. R. REITZENSTEIN, *op. cit.*, pp. 237, 26-238, 3 (n. 81).

sceno e di Cosma di Gerusalemme compilata, avanti il sec. X, dal monaco Teodosio (1), e pubblicata prima dal Bachmann (2), poi, parzialmente, dal Cramer (3), e infine, in edizione critica, da E. L. De Stefani (4). Parte del materiale contenuto in queste glosse è passato, come ha acutamente dimostrato il De Stefani (5), nell' EGud (connesso d'altro lato con l'EGen (6)) attraverso gli 'Επιμερισμοὶ τῶν Κανόνων, dei quali si ha traccia nella tradizione manoscritta dell' EGud (7), e che con le Λέξεις ebbero in comune la fonte (8).

Le Λέξεις, dunque, contengono la voce 'Αμείνω, che deve essere perciò tratta da un canone del Damasceno o di Cosma. La chiosa che ad essa segue appare in forme diverse presso i vari editori: il Bachmann, che utilizza il cod. Coisliniano 345, scrive: 'Αμείνω: καλλίονα (9), ma registra nell'apparato la lezione del codice, κάλλιον. Il Cramer trae dal ms. Barocciano 50: 'Αμείνω: καλλίων (10). Infine il De Stefani, che tiene presente, oltre ai due codici e alle due edizioni sopra citate, anche il ms. Laurenz. 57, 26, dà: 'Αμείνω: καλλίονα, βελτίονα (11), e, in apparato, registra, con le succitate lezioni, quelle del Laurenziano: καλλίων, βελτίων. Ma la lezione più vicina al vero è, a parer nostro, quella contenuta in un ms. della Biblioteca Angelica, il cod. gr. 7 (B. 5. 11), segnalato successivamente dal De Stefani (12), in cui la glossa in questione è: 'Αμείνω: καλλίονος.

Che questa sia la lettura preferibile è dimostrato proprio dal testo da cui con ogni probabilità è stato tratto il lemma, testo riconosciuto dal De Stefani stesso (13) come il canone di Cosma di Gerusalemme per

(1) Cf. E. L. DE STEFANI, *Per le fonti dell' Etimologico Gudiano*, in *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907), pp. 52-68; ID., *Il lessico ai Canonii giambici di Giovanni Damasceno*, in *Byzant. Zeitschr.* 21 (1912), pp. 431-435.

(2) L. BACHMANN, *Anecdota graeca*, I, Lipsiae, 1828, pp. 450-459.

(3) J. A. CRAMER, *Anecdota graeca cit.*, II, Oxonii, 1835, pp. 473-475 (solo la lettera A).

(4) In *Byzant. Zeitschr.* 16 (1907), pp. 58-66.

(5) *Ibid.*, pp. 52-68.

(6) Cf. R. REITZENSTEIN, *op. cit.*, pp. 136 ss.

(7) Precisamente nel cod. Vaticano Barber. greco 70; cf. DE STEFANI, *Byzant. Zeitschr.* 16 (1907), pp. 52-57.

(8) DE STEFANI, *Byzant. Zeitschr.* 21 (1912), pp. 433-434.

(9) *Op. cit.*, p. 451, 1.

(10) *Op. cit.*, p. 474, 1.

(11) *Byzant. Zeitschr.* 16 (1907), p. 59, 9.

(12) *Byzant. Zeitschr.* 21 (1912), pp. 431-433.

(13) *Byzant. Zeitschr.* 16 (1907), p. 59, 9. Il De Stefani non ha però notato che qui ἀμείνω è un genitivo: tanto è vero che, considerandolo come una normale forma contratta di accusativo, ha accettato nel testo delle Λέξεις le chiose καλλίονα, βελτίονα, non documentate nella tradizione manoscritta.

il Natale (1) : ivi il secondo tropario dell'ode terza (vv. 32-38) suona (2) :

Ὁ τῆς ἐπιπνοίας  
 μετασχὼν τῆς ἀμείνω | Ἀδὰμ χοϊκὸς  
 καὶ πρὸς φθορὰν κατολισθήσας  
 γυναικεῖα ἀπάτη  
 Χριστῷ γυναικὸς | βοᾷ ἐξ ὁρῶν.  
 Ὁ δι' ἐμὲ κατ' ἐμὲ γεγονὼς  
 ἄγιος εἶ, Κύριε.

La forma τῆς ἀμείνω è garantita dalla metrica (irmo Τῷ πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ Πατρὸς γεννηθέντι, tono I (3)), che esige qui un verso di 12 sillabe (7 + 5). Ma se qualche dubbio può sussistere sulla sua autenticità, basterà leggere il commento di Teodoro Prodromo a questo luogo (4). Da scrupoloso esegeta, Teodoro si sofferma a lungo sulla strana forma, originatasi, secondo lui, κατὰ ἀποκοπὴν... ἀπὸ τῆς ἀμείνωνος γενικῆς, τῆς τελευταίας συλλαβῆς τῆς νος ἀποκεκομμένης. Ed aggiunge : ὥφειλεν οὖν τὸ νω διὰ μικροῦ ο ἐκφέρεσθαι, ἀλλ' ἐπειδὴ οὐδέποτε γενικὴ εἰς φωνῆν λήγουσα καὶ τῇ ἑαυτῆς εὐθείᾳ ἰσοσυλλαβοῦσα εἰς βραχὺ καταλήγει, διὰ τοῦτο ἐμυκύνθη τὸ στοιχεῖον τὸ ω, καὶ ἀπὸ μικροῦ μέγα γέγονε· τοιαύτη κλίσις ἐστὶ καὶ ἐπὶ τοῦ χείρων χείρονος, καὶ κατὰ ἀποκοπὴν χείρω, καὶ μείζων, μείζονος, μείζω· καὶ οὐκ ἐπὶ τῶν εἰς ὧν μόνον, ἀλλ' ἐστὶν ὅπου καὶ ἐπὶ τῶν εἰς ὧς, ὡς τὸ ἄλως, ἄλω, καὶ Μίνως, Μίνωος, κα κατὰ ἀποκοπὴν Μίνω.

Da questo commento, discutibile, certo, dal punto di vista glottologico, emergono tuttavia due elementi preziosi : anzitutto la notizia che il genitivo in -ω non è peculiare di ἀμείνων, ma si riscontra

(1) Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, tom. B', Romae, 1889, pp. 662 ss.; edito anche da W. CHRIST-M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae, 1871, pp. 165-169.

(2) CHRIST-PARANIKAS, *op. cit.*, p. 166, vv. 32-38. Si noti che nei Menei il v. 36 si presenta nella forma Χριστὸν γυναικὸς βοᾷ ἐξορῶν (*op. cit.*, p. 663). La medesima lezione fu seguita da Teodoro Prodromo nel suo commento a questo luogo (*Theodori Prodromi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni...* ed. H. M. STEVENSON senior, Romae, 1888, p. 37, 13-14 e 23), e risulta inoltre nella traduzione slava del canone, gentilmente indicatami dal prof. C. Giannelli. Ma in favore della lezione Χριστῷ...ἐξ ὁρῶν, come mi fa osservare lo stesso prof. Giannelli, sta un'immagine di origine biblica frequente negli innografi bizantini : quella per cui la Vergine viene detta ὅρος ἀλατόμητον, ὅρος πῖον, ecc. (cf. S. EUSTRATIADES, Ἡ Θεοτόκος ἐν τῇ ὁμνογραφίᾳ, Paris-Chennevières-sur-Marne, 1930, = Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 6, p. 53). Si veda anche il ricco commento prodromeo ad un' espressione analoga — ἐξ ὁρῶς τῆς Περθένου — contenuta nel canone giambico del Damasceno per il Natale (*Theod. Prodr. Comment. cit.*, p. 63, 11-20).

(3) Cf. S. EUSTRATIADES, *Εἰρημολόγιον*, Chennevières-sur-Marne, 1932 (= Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 9), p. 6, num. 8.

(4) *Op. cit.*, p. 37, 27-35.



anche per χείρων e μείζων; e, in secondo luogo, il riavvicinamento analogico a forme della declinazione cosiddetta « attica », che merita di essere tenuto presente, se si vuole spiegare la genesi di ἀμείνως, -ω.

Τῆς χείρω è documentato nello stesso canone di Cosma, anzi nel tropario immediatamente seguente a quello citato, i cui primi quattro versi sono (1) :

Σύμμορφος πηλίνης,  
εὐτελοῦς διαρτίας, | Χριστέ, γεγονῶς  
καὶ μετοχῇ σαρκὸς τῆς χείρω  
μεταδοὺς θείας φύλης...

Anche qui la metrica assicura la lezione τῆς χείρω (verso di 9 sillabe con accento sulla penultima).

Τῆς ἀμείνω appare inoltre in una composizione di Giovanni Damasceno, e precisamente nel canone per S. Massimo il Confessore, che viene cantato nell'ufficiatura bizantina il 21 gennaio e il 12 agosto (2). Ivi il secondo tropario della quinta ode è il seguente :

Σοφίας τῆς ἀμείνω τῷ ἔρωτι  
τοῦ Χριστοῦ σου  
μιμητῆς πανάριστος  
ὠφθης, ἀοίδιμε Μάξιμε.

Va notato che il Combefis, nell'edizione del canone premessa all'Opera omnia di S. Massimo il Confessore e ricavata dai Menei editi, corresse τῆς ἀμείνω in τῆς ἀμείνονος : ma il metro esige τῆς ἀμείνω (irmo Ὁρθρίζοντες βοᾶμέν σοι, Κύριε, σῶσον ἡμᾶς, del 4° tono plagale (3)).

Τῆς ἀμείνω, τῆς χείρω sono quindi forme non ignote alla greicità bizantina. Ma si tratta di innovazioni tarde, da mettere sullo stesso

(1) CHRIST-PANIKAS, *op. cit.*, p. 166, vv. 39-42.

(2) Μηναῖα τοῦ ἔτους ἐκαστοῦ, tom. Γ', Romae, 1896, p. 317; tom. ζ', Romae, 1902, p. 387. Si noti che nel Meneo di gennaio il canone è attribuito a Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, in quello di agosto a Ἰωάννης Μοναχός, nome quest'ultimo che generalmente, ma non sempre, indica il Damasceno. Cf. C. ÉMÉREAU, *Hymnographi Byzantini*, in *Échos d'Orient*, 22 (1923), pp. 434-439, in particolare pp. 437 ss., e 23 (1924), pp. 196-197. Dell'attribuzione al Damasceno dubita il COMBEFIS (nell'edizione del canone da lui premessa all' *Opera Omnia Sancti Massimi confessoris*, Parisiis, 1675, pp. xcii-xcvi, e ripubblicata in Migne, *P. G.* 90, 216 ss.), mentre essa è data per sicura da S. EUSTRATIADES, che cita il canone in Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, in *Νέα Σιών*, 26 (1931), pp. 671 e 721. La forma τῆς ἀμείνω sembra un valido argomento in favore dell'attribuzione del canone al Damasceno, il quale, come è noto, appartiene al medesimo Kulturkreis di Cosma di Gerusalemme.

(3) Cf. S. EUSTRATIADES, *Εἰρημολόγιον cit.*, p. 226, n. 324.

piano di altre non infrequenti negli autori sopra citati (1), o di fenomeni già attestati nell'età precedente?

L'estensione della finale  $-\omega$  nel comparativo dai casi tradizionali, ove essa era giustificata dalla contrazione tra suffisso sigmatico e desinenza, a casi, numeri e generi differenti, risale certo ad età molto anteriore al sec. VIII d. C.; se non all'epoca classica, come vuole W. Crönert, che all'argomento ha dedicato un ampio studio (2), almeno all'età ellenistica. La genesi e l'esatta natura grammaticale di siffatte forme è stata variamente spiegata. Il Crönert vede in esse delle pure formazioni avverbiali; P. Wendland (3), seguito da E. Mayser (4), propende per riconoscervi forme aggettivali indeclinabili sorte in seguito alla crisi della III<sup>a</sup> declinazione in età ellenistica; il fenomeno venne favorito, inoltre, dalla rarità di questi comparativi, unita alle oscillazioni che ne caratterizzavano la flessione.

Tuttavia è degno di nota il fatto che, contro i molti esempi di comparativi in  $-\omega$  nel nomin. sing. e plur. masch. e femm., nell'acc. plur. masch. e femm., nel nomin. e acc. sing. neutro e nel dat. sing. (più raro il caso di  $-\omega$  per il genit. plur., rarissimo per il dat. plur.), il Crönert citi due soli esempi di  $-\omega$  al genitivo singolare (5), di cui uno incerto, ricavato da un ostrakon, l'altro —  $\tau\tilde{\eta}\varsigma \kappa\rho\epsilon\iota\tau\omega \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$  — di piena età bizantina, ed anzi più tardo degli esempi riscontrati ora nella poesia liturgica, perchè tratto dalla parafrasi di Sofonia (sec. XIII-XIV) (6) al  $\Pi\epsilon\rho\iota \psi\chi\tilde{\eta}\varsigma$  di Aristotele (7).

(1) Il CHRIST, *op. cit.*, p. XLVI, ricorda, per es., nei canoni del Damasceno forme come  $\alpha\iota\gamma\lambda\tilde{\eta}\nu\tau\alpha \phi\acute{o}\sigma\iota\nu$  (II, 107),  $\pi\upsilon\rho\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma \tilde{\eta}\chi\omicron\varsigma$  (III, 30),  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha\ldots \delta\upsilon\nu$  (III, 60). D'altra parte sia in Giovanni Damasceno che in Cosma di Gerusalemme esistono forme di comparativo perfettamente normali, come  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\omicron\nu\alpha$  accus. femm. (canone giambico del Damasceno per l'Epifania, ed. CHRIST-PARANIKAS, p. 212, v. 95),  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$  genit. femm. (Cosma di Gerusalemme, canone per la Dormizione della Vergine, *ed. cit.*, p. 181, v. 49) e genit. masch. (id., canone per il Sabato Santo, *ed. cit.*, p. 197, v. 49),  $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$  nomin. femm. (id., triodio per il Venerdì Santo, *ed. cit.*, p. 194, v. 23).

(2) W. CRÖNERT, *Die adverbialen Comparativformen auf -ω*, in *Philologus* 61 (1902), pp. 161-192.

(3) P. WENDLAND, recens. al lavoro del Crönert in *Göttingische gelehrte Anzeigen* 167 (1905), pp. 185-195, in particolare pp. 189-192.

(4) E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I, Leipzig, 1906, p. 300. Cf. anche E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, München, 1939, nota 3 a pp. 536-537.

(5) *Art. cit.*, p. 181.

(6) Cf. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, 1897<sup>2</sup>, pp. 430-431.

(7) Cf. *Sophoniae in Libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. M. HAYDUCK, Berlino, 1883, p. 106, 3. L'editore ha corretto nel testo in  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$ , ma la tradizione manoscritta ha  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omega$ , come risulta dall'apparato.

Questa del genitivo in  $-\omega$  potrebbe essere l'ultima fase del processo metaplastico che ha investito i comparativi in  $-\omega\nu$ . Il punto di partenza fu rappresentato verisimilmente dalle forme contratte in  $-\omega$ , diffuse, nella tarda grecoità, dal neutro plurale, con funzione di tipo avverbiale e a carattere apparentemente invariabile. Su di esse, che venivano percepite come abnormi dalla coscienza linguistica dei Greci seriori, operò probabilmente anche l'analogia: perciò, sullo schema della cosiddetta declinazione attica (1), modificato all'accusativo sull'esempio dei sostantivi della III<sup>a</sup> declinazione (insomma sul tipo  $\xi\omega\varsigma$ ,  $\xi\omega$ ,  $\xi\phi$ ,  $\xi\omega$ ), si modellò un dativo in  $-\phi$  e un genitivo in  $-\omega$  (2).

E' probabile tuttavia che il fenomeno analogico sia soltanto una delle componenti in un fatto grammaticale più complesso: certo esso è la spiegazione adottata « a posteriori », più o meno coscientemente, dai grammatici e lessicografi bizantini, che arrivano a ricostruire un nominativo in  $-\omega\varsigma$ , per ora non documentato se non nei lessici. Sarebbe necessario uno spoglio vastissimo di testi ellenistici e bizantini, per determinarne l'esistenza nell'uso letterario: ricerca oggi impossibile, e d'altra parte non facile in questo caso particolare, perchè un nominativo in  $-\omega\varsigma$  può facilmente celarsi sotto la forma tradizionale in  $-\omega\nu$ , senza che si possa ricorrere al sussidio di norme metriche.

ENRICA FOLLIERI.

(1) L'ipotesi è suggerita già dal Wendland, *art. cit.*, p. 192.

(2) Ricostruzioni analogiche, ma sul modello di  $\eta\chi\acute{\omega}$ , sarebbero anche le lezioni zenodotee  $\kappa\rho\acute{\epsilon}\iota\sigma\sigma\omega$  per  $\kappa\rho\acute{\epsilon}\iota\sigma\sigma\omega\nu$ ,  $\gamma\lambda\upsilon\kappa\acute{\iota}\omega$  per  $\gamma\lambda\upsilon\kappa\acute{\iota}\omega\nu$ , etc., secondo il Buttmann, come è ricordato nella *Ausführliche Grammatik* di R. KÜHNER e FR. BLASS, cf. *sopra*, p. 237, nota 4.

## SULLA MADONNA SKOPIOTISSA

I. P. Richter in *Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana* vol. V. *La Collezione Hertz e gli affreschi di Giulio Romano* (Roma, 1928) a pagina 60 così descrive il numero 52 del Catalogo della Collezione Hertz già nel Palazzo Zuccari.

« Scuola neo-bizantina : Madonna e Gesù bambino.

Tavola : altezza m. 0,21; larghezza m. 0,17.

La Madonna è rappresentata in mezza figura, di faccia, con Gesù Bambino tenuto col braccio sinistro. Essa è coperta di mantello rosso a delicati ornamenti d'oro, mentre il Divin Figlio, con tunica bianca e mantellino giallo-aureo, tiene la destra alzata in atto di benedire, ed ha un rotolo nella mano sinistra. Ai lati stanno le lettere greche MP ΘΥ e IC XC, *μῆθηρ* (sic) Θεοῦ. Ἰησοῦς Χριστός.

Il nimbo circolare dietro la testa del Bambino porta i frammenti di una iscrizione 'O (ω) N... Nella parte alta della tavola sta scritto :

### *La Madonna de Scopo.*

Quale sia l'origine e il significato di questa iscrizione non si è ancora potuto stabilire. Si sa che nelle vicinanze di Firenze, fuori Porta Romana, esisteva nel medioevo una chiesa denominata *S. Donato a Scopeto*. Forse, nei vari restauri che attraverso i tempi furono fatti al quadro, la parola *Scopeto*, resa incerta, fu cambiata in *Scopo*. Il gruppo raffigurante la Madonna e Gesù Bambino è conforme al tipo della « Odegethria » cioè della « Conduttrice dei viandanti » ('Οδηγήθρια sic). (Vedi l'opera del Kondakoff sui Monasteri del Monte Athos, p. 153; edizione in lingua russa. Si veda anche Garrucci, *Storia dell'Arte Cristiana*, vol. III, pp. 18-20. Vedi anche l'opera : Vincenzo Vannutelli : *La penisola del Monte Athos*, ove parla della 'Οδηγήθρια (sic) ».

Ma non a Scopeto, nemmeno a Scoplja (Skoplje, Uskup), come mi suggeriva uno studioso iugoslavo, è da riferirsi la Madonna qui sopra descritta, bensì al Monte Scopò nell'isola di Zante, sul vertice del



quale si trovava il monastero della Panagia Skopiotissa ossia *della guardia*. Il Zantiotto Pacomio Rusano aveva già osservato : Ζακύνθιοι δὲ φιλοῦσιν ἰδίως καλεῖν Σκοπὸν τινὰ παρ' αὐτοῖς σκοπιάν (v. Νέος Ἑλληνομνήμων 13 (1916), p. 67).

Nel Lessico Enciclopedico Eleutherudakis N. B. Beis alla voce Σκοπός (ὁ) 2 scrive : βουνὸς μεμονωμένος κατὰ τὰ Ἀνατολικά τῆς νήσου Ζακύνθου, ὕψους 483 μέτρων, κλείων ἐν μέρει ἀπὸ Ἀνατολικῶν τὴν πεδιάδα τῆς Ζακύνθου. Ἐπ' αὐτοῦ ἡ διαλελυμένη νῦν μονὴ Παναγίας τῆς Σκοπιωτίσσης ἀνήκουσα εἰς τὴν οἰκογένειαν τῶν Λογοθετῶν.

Notizie più estese si trovano presso L. Zois, Αἱ ἐν Ζακύνθῳ μοναί, seconda edizione, Zante 1910, pp. 87-92 e 108-109 nel capitolo Μονὴ Θεοτόκου Σκοπιωτίσσης, che non riportiamo dal momento che abbiamo a disposizione in italiano un libro più antico di quasi un secolo e mezzo, che contiene un capitolo sulla *Immagine di Maria Vergine Santissima di Scopò nell'Isola del Zante*, con la *Imago B. Mariae Virginis de Monte Scopò in Zacyntho* con le iscrizioni greche ΜΡ ΘΥ ΙC XC Ἡ ΚΥΡΙΑ Ἡ CKO ΠΙΩΤΗCCA. (v. fotografia 1).

Nelle *Notizie storiche delle Apparizioni e delle Immagini più celebri di Maria Vergine Santissima nella Città e Dominio di Venezia Tratte da Documenti, Tradizioni ed antichi libri delle Chiese nelle quali esse Immagini son venerate* (ne è autore il dotto Flaminio Corner), Venezia 1761, presso A. Zatta (1), a pag. 591 dopo il titolo si legge : « Fra' monti de' quali è sparsa l'Isola di Zante, quello chiamato Scopò si distingue per l'altezza delle sue cime, d'onde tutto all'intorno si scopre il mare, per la salubrità dell'aria, per la copia de' fonti che da esso sgorgano, e per la fertile amenità che lo rende dilettevole. Ma sovra tutte queste qualità accordatele dalla natura, egl' è più assai riguardevole per una sacra Immagine di Nostra Signora resa oggi celebre presso gl'abitanti, e nota anche agl'esteri per la continuata beneficenza de' prodigiosi miracoli. Ritirossi alla solitudine di questo Monte circa i principi del secolo decimo sesto l'Arcivescovo greco della Metropolitica Chiesa di Corinto, ed ivi accompagnato da un solo Monaco acceso dallo stesso desiderio di quieta vita, fissò la sua abitazione in sito solingo, ove ritrovata avendo o nascosa in qualche caverna, o riposta in qualche abbandonato Oratorio la divota

(1) Nell' anno precedente era stato stampato il testo latino dell' opera : *Apparitionum et celebriorum imaginum Deiparae Virginis Mariae in Civitate et Dominio Venetiarum enarrationes historicae ex documentis, traditionibus et antiquis codicibus ecclesiarum depromptae*. Venetiis, Remondini 1760 in-12 (auctore Flaminio Cornello), come leggesi presso E. A. Cicogna, *Saggio di Bibliografia Veneziana*, Venezia 1847, num. 438.

Immagine della Madre di Dio, pose ogni suo studio nel promoverne il culto e la venerazione. La fama di sì riguardevole Personaggio, e l'austero genere di vita da esso volontariamente abbracciato, gli attrasse un indicibile concorso d'ogni sorta di uomini, ond'egli servissi di sì fortunata congiuntura per eccitare la divozione de' popoli all' innalzamento d'una Chiesa dedicata alla Santa Madre del Redentore, al qual pio oggetto contribuirono larghe limosine anche gli abitanti di Corinto già alla di lui cura commessi. Tale fu l'affluenza delle generose offerte, che in breve tempo si puotè non solo perfezionare il sacro tempio a custodia e decoro della Venerabile pittura; ma anche aggiungervi un vasto edificio formato ad uso di Monastero, e per l'abitazione de' Calogeri ivi stabiliti, e per il caritatevole accogliamento de' pellegrini. Perchè con sì abbondanti offerte si promovesse e compisse in breve spazio di tempo la dispendiosa fabbrica, ne furono efficace cagione tanto i miracoli ivi operati dalla Vergine Santissima nelle guarigioni istantanee di moltissimi infermi, quanto l'ammirabile soccorso da lei prestato a' naviganti nell' evidente pericolo di vicino naufragio. Nel mentre però, che andavansi accostando al suo termine e la Chiesa e il Monastero, sorpreso l'Arcivescovo da mortal malattia, destinò con titolo e qualità di Abbate il Monaco suo indiviso compagno alla custodia della nuova Chiesa, che passò poscia in giurisdizione della famiglia Logotetta, i di cui uomini gelosi del possesso della Venerabil effigie, la trasportarono nascosamente nell' interior Santuario della Chiesa, chiuso (secondo il costume de' Greci) con porte serrate, e in di lei luogo riposero nell'Altar di Santa Maria altra Immagine, formata a perfetta somiglianza da mano più moderna. Mentre dunque celebransi nella Chiesa gl'Uffizj divini, spalancate le porte del Santuario, si rende esposta al popolo ivi congregata (sic) l'antica pittura, conosciuta però da que' soli che partecipi sono della segreta traslazione, perchè la turba del minuto popolo continua ad offerire l'ossequiose loro preghiere alla più recente Immagine sostituita nell' altare dedicato alla Madre di Dio. »

In questo racconto non è fatto il nome del Metropolita di Corinto, che però da altre fonti (oltre lo Zois citato vedasi Parthenios Polakis, *Ἐπισκοποὶ τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου* in *Ἱερὸς Σύνοδος* XII (1916), num. 277 (15 novembre), p. 9; B. A. Mystakidis, *Ἐπισκοπικὸὶ Κατάλογοι* in *Ἑπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 12 (1936), pp. 183-185) risulta essere Anthimos. Resse la diocesi dal 1607 al 1616, anno in cui fu deposto sotto l'accusa di complicità nell'uccisione di Dionisio vescovo di Lacedemonia e gli

fu sostituito Atanasio II. Riconosciuta poi la sua innocenza, fu reintegrato nella sede nel 1620 sotto il patriarca Cirillo Lucaris. Ma nel maggio 1622 risulta di nuovo privato del trono di Corinto εὐλόγῳ τρόπῳ, come sta scritto nel codice 4 del Convento del Santo Sepolero (Codice sinodico del Patriarcato di Costantinopoli presso Papadopoulos-Kerameus Ἱεροσόλυμ. βιβλιοθήκη, IV, p. 13).

La decisione di Anthimos di ritirarsi sul monte Scopo si presenta qui sotto una luce meno favorevole di quella proiettata nel capitolo surriferito.

La Madonna taumaturga, della quale il metropolita di Corinto zelò il culto, è del tipo della Odighitria, come ricobbe anche il Richter, ma venne soprannominata Scopiotissa dal monte sul quale venne eretto il santuario con annesso monastero.

Il Kondakoff nel volume II della *Iconografia Bogomateri* (1915) ricorda a p. 29-30 tra le iconi della Madonna venerate nelle Isole la Scopiotissa e la Madonna τοῦ Κόκκου di Cipro e a p. 230 mette la Scopiotissa nell'elenco di Madonne indicate coi nomi di località: Trachaniotissa, Atheniotissa, ecc.

Se non che, come per altri tipi di Madonne bizantine, così anche per la Scopiotissa è avvenuta la confusione, ad esempio, colla *Madonna Addolorata* del Museo Nazionale di Ravenna n. 267, presso S. Bettini, *Pitture cretesi-veneziane, slave e italiane del museo Nazionale di Ravenna*, Ravenna 1940, fig. 19 e pag. 58, ove è così descritta. «Altra immagine non comune, tra le pitture cretesi-veneziane, è quella che rappresenta la *Vergine addolorata*, o, meglio, *in preghiera con le mani in croce sul petto* (n. 267; fig. 19): tempera singolare non solo perchè, a differenza della norma, in essa è invertito il rapporto tra figura e sfondo: la Vergine, dal viso bruno rialzato da lievi velature, è tutta vestita d'oro pallidissimo, quasi bianco, ed è campita sopra un fondo cupo punteggiato di stelle; ma più per il suo atteggiamento di preghiera, sconosciuto del tutto all'arte orientale e bizantina. L'orante, nell'iconografia paleocristiana, orientale e bizantina, ha sempre senz'eccezione la posizione ben nota, forse di origine egizia, delle braccia aperte o levate in alto: nemmeno la Vergine dell'Annunciazione — da cui si potrebbe pensare derivasse il nostro esempio — incrocia le mani sul petto, in tutta la pittura dell'Impero d'Oriente; solo la Madonna a' piedi della croce, nelle raffigurazioni della Crocefissione ha talvolta — specie negli esemplari tardi e, in particolare, serbi, cioè influenzati dall'Italia — un gesto che si avvicina un poco a questo; ma vi resta sempre troppo lontano per spirito e forma,

perchè si possa vedere in esso il prototipo. Si tratta qui d'una pittura cretese — veneziana (non slava, chè, tra l'altro, le sigle sarebbero diverse) d'iconografia prettamente occidentale, e assai tarda : non risalente ad oltre il secolo XVIII. » Però nella leggenda sotto la figura 19 si legge : « Cretese, veneziano (o ionio), sec. XVII. Madonna di tipo Scopiotissa ». Ma nel testo non si parla della denominazione Scopiotissa, che manca anche nell'indice di una trentina di Madonne Bizantine a pagina 113-114.

Nel quadro del Museo Ravennate manca però la denominazione Scopiotissa, che manca pure in una simile tavoletta che si conserva nel Collegio Missionario Antonio Rosmini a San Giovanni a Porta latina comperata ad Atene nel 1946 dal P. Jean-Marie Charles Roux (v. fotografia 3) ed anche nella Sacra Icona di Maria Vergine che si venera nella chiesa metropolitana di Fermo donata alla città da S. Giacomo della Marca. Però non sono visibili le mani incrociate nella fotografia molto annerita della stessa Icone (fig. 5-6) presso L. Serra, *L'Arte nelle Marche*, vol. 1, Pesaro 1929, corredante la descrizione del quadro a pp. 159-161. Ci proponiamo, appena riacquistata la deambulazione, di recarci a Fermo per esaminare l'Icone e il rivestimento metallico, nella cui riquadratura interna « si svolge una iscrizione in greco, il cui deciframento è arduo a cagione del deterioramento delle lettere ».

La presenza dell' iscrizione greca dovrebbe infirmare il giudizio di Garrison E. B., *Italian Romanesque Panel Painting*, Firenze 1949, p. 68, n° 137 : « Italian, Marchigian (?) or possible Tuscan (?) ».

Dati i ristretti termini di tempo e di spazio e l'attuale mia immobilità a causa della recente frattura del femore destro, qui mi limiterò a segnalare due Madonne Scopiotisse emigrate nella Renania, gentilmente indicateci dal P. Clemente Henze, l'illustratore della *Mater de perpetuo succursu* di S. Alfonso in via Merulana. L'una presso una famiglia privata di Colonia, che l'acquistò a Pola, ha la scritta

ῬΗ ΚΥ<sup>α</sup>ΡΙ : ῬΗ ΚΟΠΙΟΤ<sub>η</sub> σα come nell'incisione di Venezia (v. fotografia 2) : l'altra venerata nella chiesa parrocchiale di Morsbach Sieg, porta l'epigrafe ΜΡ Θ<sub>ν</sub> ΙΣΚΟΠΙΟΤΙΚΑ (che però non è visibile in questa fotografia parziale n° 7).

Nell'interrompere questa mia esposizione formulo l'augurio che si possa rintracciare il quadretto della già Collezione Hertziana descritto dal Richter, che finora non mi è stato possibile vedere nè a Palazzo Zuccari nè al Museo di Palazzo Venezia. Forse per la





*Madonna B. Mariae Virginis  
Monte Scopio in Zacyntho*

Fot. 1.



Madonna Scopiottissa presso famiglia privata di Colonia

Fot. 2.



Madonna di tipo Scopiottissa presso Istituto  
Rosmini a S. Giovanni a Porta Latina

Fot. 4.



Cretese-veneziano (o ionio), sec. XVII  
Madonna di tipo Scopiottissa  
Museo Nazionale di Ravenna

Fot. 3.





Fermo, Duomo : « Icone » (sec. XIII-XIV)  
Fot. 5.



Sacra Icona de Maria Vergine  
Che si venera nella chiesa Metropolitana di Fermo donata alla  
Città da S. Giacomo della Marca  
Fot. 6.







Madonna di Morsbach Sieg  
(fotografia parziale)  
Fot. 7



piccola dimensione e per gli scarsi pregi artistici il quadretto sarà stato staccato dal gruppo della Collezione e divenuto magari oggetto di privata devozione.

Pure tardo e di scarsi pregi artistici è un quadretto donato al museo di Grottaferrata da una signora di Corfù.

Resterebbe anche da vedere se tra le varie *Madonne della Guardia* d'Italia vi sia relazione con l'uno o coll'altro tipo di Scopiotissa.

Silvio Giuseppe MERCATI.

*Post-Scriptum.* Nel lutto per la recente morte del fratello Cardinale mi è grato ricordare che proprio in seguito a vivo richiamo del P. S. Salaville : Pourquoi n'avoir pas fait dans ce recueil la place qu'il mérite à l'éminent préfet de la Vaticane? (*Échos d'Orient*, XXVI, 1927, p. 67) abbiamo compilato l'*Elenco delle pubblicazioni di Mons. Giovanni Mercati in Studi Bizantini e Neoellenici*, vol. III (1931), pp. 233-245. Quell'*Elenco* di 276 numeri nel *Novantesimo anno del Cardinale Mercati*, 1866-1956, è salito a 421 numeri, cui va aggiunto, come è stato già rilevato in questa Rivista dal P. V. Laurent, l'articolo per la Miscellanea Jugie intitolato ΠΕΝΤΑΣΕΛΙΔΟΣ, in *Revue des Études Byzantines*, XI (1953), pp. 33-35.

## INVOCATIONS DES HYMNOGRAPHES AUX MUSES ET AUX SAINTS POUR OBTENIR L'INSPIRATION

Il y a longtemps que je me propose de traiter, d'une manière plus complète, les problèmes de l'inspiration divine (θεοπνευστία) chez les poètes ecclésiastiques de Byzance et celui des *invocations à des saints* dans l'hymnographie byzantine. Pour ce qui est de l'inspiration divine, j'ai déjà eu l'occasion de faire le rapprochement des légendes concernant la remise d'un volume (τόμος) de papier aux saints poètes Romanos le Mélode, Éphrem le Syrien et à un grand orateur et docteur de l'Église, Jean Chrysostome. J'ai procédé à cet examen en partant des synaxaires du premier, de l'hymnographie d'Éphrem (ayant comme source un sermon de Grégoire de Nysse) et de deux épigrammes de Théodore Prodrome dédiées au Chrysostome (1). Aujourd'hui je me propose de fournir quelques notices concernant les invocations à des saints, ce sera ma manière d'honorer un savant qui a si profondément étudié la liturgie byzantine, le R. P. Salaville.

A part les invocations homériques à la Muse, invocations qui ont servi de modèles aux invocations poétiques de la littérature grecque ancienne, il est connu que les hymnes homériques (Hymni Homerici), adressées à des dieux ou à des hommes déifiés (2), commencent par des invocations à la Muse appelée à inspirer le poète pour composer son hymne. Voici quelques exemples :

(1) N. B. Tomadakis, Τόμου χάριτος εις αγίους συγγραφείς εγχειρίσις, dans Νέον Ἀθηναῖον, I, Athènes, 1955, p. 191-194. — Du même, Ἐφραίμ ὁ Σύρος ἐν τῇ ἐλληνικῇ Ὑμνογραφίᾳ, dans Silloge Bizantina in onore di S.G. Mercati (= Studi bizantini e neoellenici, IX, Roma 1957, p. 401).

(2) Il en est de même dans les hymnes orphiques (Orphei hymni), qui seront bientôt étudiées par moi comme textes ayant influencé l'hymnographie chrétienne :

Κλύθι μοι, ὦ πολύσεμνε θεά, πολυώνυμε δαΐμον...  
Εὐλαέθου... (καὶ σῶζ'...).

(G. Ruandt) 2, vv. 1, 9, 14.

Les invocations contenues dans ces hymnes sont adressées à Artémis (Eileithyie), à Prothyraia, à l'Ouranos, à l'Ether, aux étoiles, au soleil, à la lune, à Zeus, à Héra, à Plouton, à Poseidon, à Protée, à Hermès, à Athéna, à Dionysos, aux Courètes, à Leto, à Nikè, aux Titans, aux Heures, aux Moirai, et à d'autres divinités. Mais ces invocations ont pour objet le salut (σωτηρία)', non l'inspiration.



- a) Ἑρμῆν ὕμνει, Μοῦσα, Διὸς καὶ Μαριάδος υἱόν,  
Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου.

Hymne IV, Εἰς Ἑρμῆν (Allen) 1-2.

- b) Μοῦσά μοι, ἔννεπε ἔργα πολυχρύσου Ἀφροδίτης  
Κύπριδος.....

Hymne V, Εἰς Ἀφροδίτην (Allen) 1-2.

- c) Ἀρτεμιν ὕμνει, Μοῦσα, κασιγνήτην Ἑκάτοιο.  
παρθένον.....

Hymne IX, Εἰς Ἀρτεμιν (Allen) 1-2.

- d) Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν, πάντων τ' ἀνθρώπων  
ὕμνει, Μοῦσα λίγεια, Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο.

Hymne XIV, Εἰς Μητέρα θεῶν (Allen) 1-2.

- e) Κάστορα καὶ Πολυδεύκε' αἰείσειο (αἰίδειο Steph.), Μοῦσα λίγεια,  
Τυνδαρίδας.....

Hymne XVII, Εἰς Διοσκούρους (Allen) 1-2.

Que les hymnographes de Byzance apparaissent, aux yeux des fidèles, comme doués de l'inspiration divine, c'est chose que nous pouvons constater d'après plusieurs indices. Il a été dit de Syméon du Mont-Admirable (521-596) que : *καινήν ὁδὴν ἐπὶ λέξεως ἄδειν ἐδίδασκεν ἐμμελῶς* (1) et que *Καὶ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ ἁγίου πνεύματος ἐποίησατο εὐθέως τροπάριν* (2). Il s'ensuit que le poète tendait vers Dieu comme à une force inspiratrice; de même les auditeurs ne doutaient point de la provenance divine de son inspiration.

Je citerai trois exemples où le Mélode recourt à l'invocation pour solliciter l'aide de Dieu.

Dans le premier, Romanos s'adresse ainsi à Dieu à la fin de l'hymne XXXV (vol. III, Athènes 1957, p. 205) et dans l'ἐφύμνιον (c'est-à-dire le dernier oekos) :

Παράσχου μοι λαλεῖν ἃ θέλεις, ὁ Θεός μου...  
δειζόν με καλλίκαρπον...

Hymne XXXV, 194, 196.

Le deuxième exemple est tiré de Joseph Xénos, dit aussi l'Hymnographe, qui s'exprime ainsi dans le canon à l'archange Gabriel,

(1) A. Papadopoulos-Kérameus, *Συμεὼν ὁ θαυμαστορεΐτης ὡς ὕμνογράφος καὶ μελωδός*, dans *Vizantijskij Vremennik*, I, Saint-Petersbourg, 1894, p. 141-150 (cf. p. 144).

(2) *Ibid.*, p. 146.

portant l'acrostiche : ὥς παμμέγιστον τὸν Γαβριήλ αἰνέσω, Ἰωσήφ.  
(26 mars) :

Ὡς φῶς χρηματίζοντα | ταῖς πρὸς τὸ φῶς τὸ ἀκρότατον  
αὐτοῖς μεθέξεσι | θεῖον καὶ ἄυλον, ἱκετεύω σε,  
Ἀρχάγγελε Κυρίου, | φώτισον πρεσβείαις σου, ὅπως ὑμνήσω σε.

Ode A, trop. a (Ménée).

L'invocation est ici adressée non à Dieu lui-même, mais à son esprit liturgique, l'Archange (1).

Le troisième cas nous montre un mélode s'adressant à Joseph l'Hymnographe, célébré comme saint le 3 avril, pour en obtenir l'inspiration. Voici ses vers :

Ἀσμασι εὐφημεῖν σε | προθυμούμενος, πάτερ,  
τὴν σὴν ἐξ οὐρανοῦ μοι πεμφθῆναι  
θεῖαν χάριν αἰτῶ δαψιλῶς,  
Ἵμνογράφε σοφέ, θεόφθογγον ὄργανον,  
ἵνα ᾄσω τοὺς ἄνθους σου | ἐπαίνους...

Oekos a, 1-7 (2).

En d'autres termes l'hymnographe a senti le besoin de demander au ciel, par l'intermédiaire du saint, la grâce divine pour pouvoir le chanter dignement dans ses hymnes.

Je dois signaler que dans les hymnes homériques on trouve en abondance des « salutations » (χαίρετισμοί), que nous rencontrerons ensuite chez Romanos (Hymne XIV de l'édition d'Athènes) et chez le poète inconnu de l'hymne acathiste à la Vierge. Mais il ne faut pas oublier qu'entre les poètes de l'Antiquité et ceux du VI<sup>e</sup> siècle s'interposent les Pères de l'Église, qui, dans leurs compositions rhétoriques, ont employé dans une large mesure la figure des « χαίρετισμοί » (3).

Université d'Athènes,  
décembre 1957

Nicolas B. TOMADAKIS

(1) Dans l'heirmos de la première ode du canon à la fête de l'Acathe, le même Joseph, qui ne fait pas état de l'invocation, met en scène l'inspiration divine dans ces termes :

Ἀνοίξω τὸ στόμα μου | καὶ πληρωθήσεται πνεύματος  
καὶ λόγον ἐρεῶμαι | τῇ βασίλει Μητρὶ...

(2) Cf. E. Mioni, I Kontakia inediti di Giuseppe Innografo; studio introduttivo e testi, dans Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, II, 1948, p. 191.

(3) Cf. l'introduction à cette hymne dans l'édition faite par Jean Papadimitriou.

## BIBLIOGRAPHIE

HAMMERSCHMIT (Ernst), *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1957. In-8°, xi + 193 pp. + 10 planches. Prix : DM 39 (= Berliner Byzantinische Arbeiten, Band 8).

L'Église copte connaît trois liturgies dénommées d'après les célèbres docteurs saint Basile, saint Cyrille et saint Grégoire le Théologien. La liturgie de saint Grégoire est réservée aux fêtes du Seigneur, Noël, Épiphanie, les Rameaux, Pâques, etc. Elle pose divers problèmes qui réclament une étude approfondie. Celle que vient d'entreprendre E. H. est des plus sérieuses. Elle concerne les plus importants de ces problèmes et leur donne une réponse fondée.

L'auteur énumère d'abord les manuscrits où se trouve la liturgie de saint Grégoire, soit isolément, soit unie aux deux autres; puis les éditions, en premier lieu, celles des monophysites, dont la première ne date que de 1887 et dont la dernière est de 1936; ensuite celles des catholiques, dont la première est de 1736 (Rome, et la dernière de 1934 (Le Caire); enfin les traductions a) latines, la première étant de 1604 (Augsburg), et la plus accessible étant celle de Renaudot (reproduction de 1847), b) anglaises, de 1870 et 1875.

Quelques pages expliquent le déroulement de cette liturgie et de ses diverses parties et nous conduisent ainsi au texte lui-même. Celui-ci est reproduit d'après l'édition du Caire de 1936, qui reçoit ici un appareil critique provenant de divers manuscrits. Une traduction allemande est placée en regard sur les pages impaires. Le lecteur est guidé par des titres soit en latin, soit en allemand indiquant les diverses parties de la liturgie. Le texte, en outre, est sectionné en de multiples fragments numérotés qui doivent faciliter les renvois. Texte et traduction comptent plus d'un tiers du volume (pp. 10-79).

Cette base étant établie, l'auteur peut utilement conduire ses recherches. Chaque section de la liturgie fait l'objet d'une analyse très détaillée, minutieuse même (nom qui désigne la section, explications textuelles, quand il y a lieu, autres liturgies ou documents où le texte se trouve, parallèles ou comparaisons avec les autres liturgies, spécialement avec la liturgie grecque alexandrine de saint Grégoire).

De l'ensemble il ressort nettement que la liturgie copte de saint Grégoire non seulement a reçu des influences gréco-syriennes, mais que celles-ci dominent sur les éléments proprement égyptiens.

Indiquent, entre autres, une origine syrienne : 1° les appels du diacre et le salut du prêtre au début de l'anaphore; 2° l'introduction au Sanctus et l'annexe au Sanctus; 3° la manière dont est faite l'anamnèse après le récit de l'Institution eucharistique, à savoir, par mode de souvenir proprement dit, tandis que dans les liturgies égyptiennes, elle se fait par mode de « prédication ». Vers la Syrie également nous porte la disposition des parties de la liturgie. L'intercession a lieu ici après l'épiclese, tandis que dans les liturgies égyptiennes elle est incluse dans l'anaphore.

Plus importantes, au point de vue général, apparaissent les remarques suivantes.

Premièrement les conceptions théologiques que manifeste cette liturgie révèlent une préoccupation antiarienne et nulle part n'apparaît quoi que ce soit qui trahisse une tendance monophysite. C'est ce qui permet d'écarter résolument de la liturgie primitive de saint Grégoire la première *oratio fractionis*, nettement monophysite, qui se lit dans le texte grec de cette liturgie (Renaudot, I, 105), lequel, du reste, a conservé deux autres oraisons, dont celle qui est dans le texte copte, qui n'ont pas ce caractère.

Deuxièmement, seule, de toutes les liturgies, la liturgie de saint Grégoire s'adresse à Jésus-Christ en toutes ses formules, y compris celles qui rappellent les manifestations de la puissance et de la providence divines dans l'Ancien Testament, celles aussi de l'Anaphore et de l'Épiclese. L'unique exception est, au début de la liturgie, l'*oratio Veli*, qui s'adresse au Père; elle doit probablement être considérée comme une formule d'insertion postérieure, mais d'origine autochtone, qui aura remplacé une *oratio Veli* antérieure s'adressant au Christ. Et de fait, dans la liturgie grecque de saint Grégoire, elle est intitulée : « autre prière chez les Égyptiens » (Renaudot, I, 89); elle a, du reste, une couleur égyptienne avec son idée de « refrigerium » pour les défunts. Cette « prière des Égyptiens » dans cette liturgie est précédée d'une autre sur laquelle E. H. n'a pas attiré l'attention et qui existe également dans les liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Elle devait probablement se trouver dans la liturgie primitive de saint Grégoire. Une autre prière, qui a dû sûrement lui appartenir à l'origine, est la prière de préparation qui se trouve tout au début de la liturgie grecque de saint Grégoire (Renaudot, I, 85). Elle est empruntée à la liturgie de saint Jacques, mais au lieu que dans celle-ci elle est adressée au Père, elle a été tournée, dans la liturgie de saint Grégoire, pour être adressée au Fils, à l'imitation des autres prières de cette liturgie; c'est la « prière du Voile selon les Égyptiens » qui ouvre la liturgie copte de saint Grégoire.

Ce dessein systématique d'adresser toutes les prières de la liturgie au Christ se rattache, selon E. H., à une préoccupation antiarienne. On a voulu affirmer avec vigueur la divinité en égalité avec le Père et l'éternité du Verbe-Christ.

En partant de ces constatations générales : absence de formules monophysites, préoccupation antiarienne se traduisant de la manière susdite, l'auteur fixe avec une certaine approximation l'époque où cette liturgie fut composée. Elle refléterait la résistance aux derniers assauts de l'arianisme et remonterait ainsi jusque vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Quant à désigner celui qui en est l'auteur, c'est là une chose malaisée. Le nom sous lequel elle est parvenue s'explique peut-être, selon E. H., par le seul fait que dans plusieurs manuscrits l'*oratio osculi pacis* porte le nom de saint Grégoire (dans d'autres c'est le nom de Sévère); de là le nom aurait été étendu à toute la liturgie. E. H. pense toutefois que vu l'époque, vu la théologie exprimée, saint Grégoire lui-même pourrait en être l'auteur, et qu'en tout cas ce devait être quelque théologien nourri de sa doctrine.

Pour expliquer l'existence d'une liturgie de saint Grégoire conservée dans l'Église copte, et expliquer en même temps la couleur fortement gréco-syrienne de cette liturgie, on doit supposer avec E. H. que, originaire de Syrie, elle fut transportée en Égypte par une communauté de moines syriens qui s'y établit, qu'elle était par suite destinée non à la population, mais célébrée seulement par cette communauté. On est conduit à penser à la communauté syrienne qui s'établit à Skété dès le IV<sup>e</sup> siècle et dont l'importance grandit au cours des siècles. C'est d'elle que proviendrait la liturgie de saint Grégoire que l'Église copte a conservée.

Ces conclusions qui paraissent bien fondées ne manqueront pas d'intéresser les liturgistes. D'autres problèmes se posent à propos de cette liturgie de saint Grégoire, que notre auteur a l'intention d'examiner.



A la fin du présent volume se trouvent : 1° un tableau comparatif en trois colonnes des textes des trois liturgies coptes : de saint Grégoire, de saint Basile et de saint Cyrille, où sont marqués d'une double croix les textes propres à la première; 2° des indications pour la chronologie copte (à relever que l'« ère de Dioclétien » ou des Martyrs n'a pas été établie, comme il est dit ici, au VI<sup>e</sup> siècle, mais était en usage dès le IV<sup>e</sup>, puisqu'on la voit dans les lettres festales de saint Athanase et le cycle pascal de 353); 3° une riche bibliographie liturgique; 4° une table alphabétique des matières; 5° dix planches de photographies de manuscrits.

V. GRUMEL.

*Sakramental-Mystik der Ostkirche*, in-12 de 246 pages, Klosterneuburg-München, 1958.

L'« Apostolat liturgique populaire » de Munich vient d'offrir à ses lecteurs la traduction par Gerhard Hoch d'une œuvre particulièrement importante de la piété orientale, la « Vie dans le Christ » de Nicolas Cabasilas († 1363), avec une introduction d'Endre von Ivánka, bien connu pour ses travaux destinés à faire connaître la littérature byzantine dans les pays de langue allemande. Nicolas Cabasilas était un simple laïc, instruit comme l'étaient les hommes de son temps appartenant au monde distingué; de plus il avait été formé à la piété au sein de sa famille. Parvenu aux charges les plus hautes de l'État, il continua de s'instruire et publia des œuvres diverses. Sa « Vie dans le Christ » n'est à proprement parler ni théologique, ni ascétique, ni mystique; elle est tout cela à la fois. La vie du chrétien qui veut ressembler à son maître doit se baser essentiellement sur les trois sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Eucharistie. Le premier délivre du péché et introduit dans la société de Dieu, le second accroît les forces surnaturelles et l'Eucharistie fait participer plus directement à la vie du Christ s'immolant sur l'autel et s'unissant à l'homme par la communion. Qu'on ne s'étonne pas que l'auteur ne mentionne pas spécialement la Pénitence, celle-ci est sous-entendue, puisqu'on ne peut communier qu'en ayant obtenu l'état de grâce. L'œuvre est divisée en sept chapitres. Le plus développé est le VI<sup>e</sup>, dans lequel Cabasilas indique les moyens nécessaires pour pratiquer la vie dans le Christ, bonnes pensées, méditation, pureté de l'esprit, imitation des actions du Sauveur, contrition, pureté du cœur, patience, etc. Cette œuvre si importante paraît pour la première fois en allemand. Elle étonnera probablement beaucoup de lecteurs, ignorants des richesses spirituelles de la littérature byzantine, richesses qui ne sont encore que partiellement explorées.

R. JANIN.

ROMANOS LE MÉLODE, *Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques*. Traduit du grec par René R. KAWAM. Paris, Beauchesne, 1956. Petit in-8°, 183 pages.

Ce petit livre doit être jugé d'après l'intention dont il procède. Celle-ci n'est pas de recherche ou d'érudition, ni même d'information scientifique, mais de large vulgarisation, ou mieux, d'édification. Sous un titre quelque peu trompeur, Romain le Mélode n'ayant laissé aucune œuvre ainsi dénommée, mais choisi comme terme du groupement, R. R. K. a réuni plusieurs des hymnes les plus propres à faire profiter le public chrétien occidental des richesses spirituelles et littéraires du Prince des hymnographes. Il donne ici ceux qui traitent les thèmes suivants : I. La Nativité. II. Judas. III. Les larmes de Pierre. IV. Le thrône de la Mère de

Dieu. V. La Résurrection. IV. La Pentecôte. Chacune de ces pièces est disposée et agencée en vue d'une représentation scénique. De tels efforts de rayonnement sont à encourager, et il ne faut pas leur demander plus qu'ils ne prétendent donner. La présentation typographique est agréable.

L'introduction du P. Dalmais offre au public qu'il s'agit d'initier les renseignements utiles et suffisants pour cet ordre d'ouvrages.

V. GRUMEL.

LEMARIÉ (Joseph), *La manifestation du Seigneur : La liturgie de Noël et de l'Épiphanie*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1957. In-8°, 537 pages (Lex orandi 23). Prix : 1 800 F.

Un des caractères les plus saillants de l'histoire et de la vie religieuse contemporaines est sans contredit le renouveau liturgique, et dans ce renouveau et en faisant partie, la prise de conscience des richesses renfermées dans les institutions, les fêtes, les prières, les rites, les mystères et les différentes expressions de la liturgie, ainsi que l'effort pour les assimiler. Cet effort serait incomplet, si la réflexion théologique ne s'accompagnait, ou, mieux, ne se nourrissait de la sève historique, car la vie liturgique de l'Église est une : elle est en continuité avec celle des origines et des premiers siècles, dans ses diverses organisations selon les chrétiens. Le grand public cultivé se rend compte de cette exigence et, de plus en plus, il réclame, dans ce sens, une documentation sûre qui appuie l'enrichissement doctrinal.

L'ouvrage de dom Lemarié répond pleinement à cette demande. « Pour entrer dans l'esprit de l'Église célébrant les fêtes du Seigneur et saisir en leur plénitude les textes de notre propre liturgie romaine, il nous a semblé, déclare-t-il, qu'un des meilleurs moyens était, d'une part, d'avoir recours aux homélies patristiques qui nous livrent la pensée des Pères sur le mystère célébré, et, d'autre part, d'éclairer nos textes par des textes d'autres liturgies, tant orientales qu'occidentales. »

L'apport plus proprement historique est constitué par le livre I où, en trois chapitres est exposée l'origine des fêtes de la Manifestation (Noël, Épiphanie, Culte de la Mère de Dieu). L'auteur, au courant des plus récents travaux, expose l'état de l'information et de la recherche actuelle sur ces sujets.

Un appendice donne, en traduction française, les hymnes de la Noël-Épiphanie de l'Église arménienne et la Bénédiction des eaux de cette même Église.

Nous souhaitons large succès à cet ouvrage, qui, outre la liturgie romaine, qu'il aide à mieux comprendre, met aussi en contact avec les liturgies orientales, dont il fait ainsi connaître et apprécier les richesses.

V. GRUMEL.

DOELGER (Franz), *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werke des h. Johannes von Damaskos*, in-8°, XII + 104 pages. Buch-Kunstverlag Ettal, 1953 (= *Studia patristica et byzantina*, 1. Heft).

Des deux problèmes que pose le « récit édifiant » de Barlaam et Joasaph, celui de son historicité et celui de son auteur, le premier a reçu une solution facile et définitive, après que, il y a environ un siècle, Laboulaye (1859) et surtout Liebrecht (1860) eurent fait connaître l'étrange ressemblance qu'il offre avec la légende de Bouddha. Il n'est presque personne aujourd'hui qui hésite à voir dans ledit

récit autre chose qu'un pieux roman, transposé et élaboré dans le sens chrétien de manière à y inclure l'enseignement du dogme et à montrer l'excellence de la vie monastique. L'autre problème s'est concentré sur le nom de saint Jean Damascène, qui figure expressément comme auteur du récit dans l'intitulé de plusieurs manuscrits. On a longtemps discuté pour ou contre cette attribution, ou l'on s'est abstenu. Boissonade, le premier éditeur du texte grec, demandait sagement, avant de se prononcer, que soient relevés les intitulés de tous les manuscrits, quel que soit leur âge, et que le récit soit comparé avec les œuvres authentiques de saint Jean Damascène (*Anecdota graeca*, 5, p. VIII). H. Zotenberg, dans son mémoire intitulé : *Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Jousaph* (non *Joasaphat*, comme cite Dölger) (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, 28, 1, 1887 (1886 dans le tiré à part), 1-166), s'est efforcé de satisfaire à ces conditions. Il a consulté le plus grand nombre de manuscrits qu'il lui a été possible d'atteindre, et il a fait la comparaison des écrits. La conclusion a été que le roman de Barlaam et Joasaph ne pouvait être de saint Jean Damascène. Il l'attribuait, à cause du contenu dogmatique et de l'antiquité des Pères cités, à un auteur de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, moine grec du couvent de Saint-Sabas, nommé Jean lui aussi (p. 77). Ce sentiment a généralement prévalu jusqu'à l'intervention sensationnelle du P. Peeters (La première traduction latine de « Barlaam et Joasaph » et son original grec, dans *Anal. Bollandiana*, 29, 1931, 276-312). L'illustre bollandiste, frappé par un certain nombre d'indices : carence du récit dans la tradition manuscrite jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, à partir duquel il prolifère, intitulés de deux manuscrits grecs où se lit le nom d'Euthyme l'Ibère (ceux-ci du reste connus de Zotenberg), intitulé d'une traduction latine du milieu du XI<sup>e</sup> siècle indiquant que le texte apporté de l'Éthiopie a été traduit en grec par *Eufinium sanctum virum*, etc., n'hésitait pas à placer la rédaction grecque du récit édifiant à l'époque de saint Euthyme l'Ibérien, c'est-à-dire aux environs de l'an mille, sans aller cependant jusqu'à le lui attribuer. La solution à laquelle il tendait est que saint Euthyme avait fait sur un texte géorgien une version grecque qui aurait servi de « canevas » à la rédaction grecque actuelle. On a forcé la pensée du savant bollandiste en disant qu'il attribuait cette dernière à saint Euthyme lui-même. C'est ce qu'a fait R. Lee Wolff (*Barlaam and Joasaph*, dans *Harvard Theological Review*, 32, 1939, 131-139), qui renforce l'argumentation du P. Peeters en publiant, prise à la fin de la même traduction latine, la notice d'attribution très précise quant à l'auteur : Euthyme, moine abasgien, et quant à la date : 1048 (1047 ?) de l'Incarnation, 6<sup>e</sup> année de Constantin Monomaque, 15<sup>e</sup> indiction. Et c'est ce qu'a fait aussi F. Dölger dans le présent ouvrage.

Celui-ci comprend deux parties : l'une négative (ch. I et II) où il repousse « la thèse du P. Peeters », que saint Euthyme l'Ibérien est l'auteur du roman de Barlaam, et celle de Zotenberg, pour qui l'auteur est un moine Jean de St-Sabas, écrivant dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle; l'autre positive (ch. III et IV) pour établir l'authenticité damascénienne du récit.

F. Dölger a beau jeu contre Zotenberg, en relevant que ce critique, dans sa comparaison du pieux roman avec les autres écrits de saint Jean Damascène, n'a examiné que ses écrits dogmatiques, qui sont d'un caractère forcément moins libre, et négligé ses œuvres oratoires, et en montrant qu'on retrouve aussi bien en celles-ci les particularités de style, de grammaire et de vocabulaire qu'il disait propres au roman. D'où l'attribution à un autre écrivain inconnu par ailleurs s'avère inutile.

Contre l'appartenance de l'œuvre à Euthyme l'Ibérien, F. D. fait valoir l'antiquité de plusieurs manuscrits, savoir, du X<sup>e</sup> siècle. Ce point est très important, car c'est le seul qui détruit l'essentiel de la position du P. Peeters, basée sur l'exis-



tence d'une traduction latine dès le milieu du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle avec l'attribution d'un texte grec à Euthyme. Aussi doit-on estimer indispensable une expertise plus stricte des manuscrits, ainsi qu'un examen de leurs rapports entre eux, en vue de trancher ce problème. En tout état de cause, on ne saurait nier la faiblesse que constitue pour la thèse du P. Peeters le silence commun sur le nom d'Euthyme de tous les anciens manuscrits grecs relativement nombreux, antérieurs au <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle.

Dans sa partie positive, F. Dölger fonde l'authenticité damascénienne du roman de Barlaam : 1° sur un argument externe, le témoignage des manuscrits ; 2° sur des preuves internes, qui résultent de la comparaison du récit avec les autres ouvrages de saint Jean Damascène. Elle fait apparaître de part et d'autre l'identité des vues théologiques et polémiques, la concordance des formules théologiques, la concordance des procédés de composition et de style, ainsi que de la grammaire et du vocabulaire. Cet ensemble d'arguments internes est traité très à fond ; elle commence déjà du reste avec la réfutation de Zotenberg. Elle est appuyée (ch. iv) par une synopse abondamment fournie des textes du roman mis en parallèle avec des textes correspondants des œuvres reconnues comme damascéniennes, y compris les citations (tacites dans le roman) des Pères antérieurs. L'ensemble ne laisse pas que d'être impressionnant. Et l'impression est que non seulement rien ne s'oppose à ce que saint Jean Damascène soit l'auteur du récit, mais encore que cette solution apparaît satisfaisante pour l'esprit.

Reste l'argument externe. C'est ici le point délicat. L'exploration de Dölger, qui a bénéficié de la documentation rassemblée à l'abbaye de Scheyern pour l'édition des œuvres de saint Jean Damascène, a porté sur un nombre considérable de manuscrits : 140 exactement. Sur ce total, 95 sont utilisables pour le problème en question. Le savant professeur distingue ces manuscrits en divers titres, suivant leurs intitulés. Le type à la fois le plus fréquent et le plus ancien est celui qui représente le récit édifiant comme « apporté du pays intérieur des Éthiopiens, dit des Indes, par le moine Jean, homme honorable et vertueux, du monastère de saint Sabas » (plusieurs ont « moine de (ou du) saint Sinaï », ce qui s'explique facilement par la transition *σιναι-σινα*). C'est ce type qu'on doit retenir comme offrant l'intitulé primitif du récit. Or, précisément, saint Jean Damascène fut moine de St-Sabas. C'est donc lui l'auteur désigné. Que dire à cela ? D'abord, qu'il n'y a pas d'auteur désigné de la rédaction ; le Jean de l'intitulé a simplement fourni la matière et le cadre de la narration ; ensuite, qu'il y a deux bons siècles entre saint Jean Damascène et la date des plus anciens manuscrits grecs où cette histoire se retrouve, et puis encore deux autres siècles avant qu'apparaisse dans l'intitulé l'attribution à Jean Damascène. Cela a lieu d'abord dans des manuscrits latins du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, ce qui ne doit pas étonner quand on sait que c'est alors que ce docteur fait son apparition dans la théologie occidentale avec la traduction de la « *Pege gnoseos* » et son utilisation par Pierre Lombard, si vite et si abondamment répercutée : l'identification du Jean moine de St-Sabas avec un tel homonyme a dû assez facilement venir à l'esprit, surtout si l'on voulait donner de la garantie à la merveilleuse légende. Ajoutons qu'il est particulièrement étonnant que les plus anciens manuscrits palestiniens (à St-Sabas et à Jérusalem) qui contiennent le récit ne sont que du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle (le Hierosol. S. Cruc. 42, <sup>xi</sup><sup>e</sup> siècle, avec intitulé du <sup>xiii</sup><sup>e</sup>, est d'origine étrangère ; d'après les notes tardives qu'on y lit, il a été acheté à Constantinople en 1560 et offert à la Laure de St-Sabas).

F. D. fait état pour sa thèse de la Vie arabe de saint Jean Damascène par le prêtre Michel d'Antioche vers 1086, où, parmi les ouvrages du saint, est indiquée l'« Histoire de Barlaam et Joasaph ». Ce témoignage est sujet à caution. En effet, le plus ancien manuscrit de cette Vie est du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, époque où l'idée de l'authenticité damascénienne du récit était répandue. De là surgit assez naturellement le



soupçon d'une interpolation possible. Un moyen de l'éprouver est d'interroger les anciennes traductions de cette Vie arabe, savoir, la géorgienne d'Ephrem Mtsiré († vers 1110) (*Christ. Vostok*, III, 142-174) et la grecque, qui est plutôt une longue paraphrase, de Jean VIII de Jérusalem (*P. G.*, 94, 429-489), toutes deux faites dans le quart de siècle qui suivit la composition de Michel d'Antioche. Or, ni l'une ni l'autre ne contiennent l'affirmation en question. Ne la contient pas non plus la Vie grecque du saint par le patriarche de Jérusalem Jean IX Marcourpoulos (milieu du XII<sup>e</sup> siècle; A. Papadopoulos-Kérameus, *Analecta*, IV, 303-350).

Dans ces conditions, on voit qu'il ne reste pas grand-chose de l'argument externe invoqué par F. D., et l'on admettra difficilement qu'il soit décisif. En quelle mesure cela contrarie-t-il les arguments d'ordre interne apportés par le savant critique? La question laisse perplexe. On s'explique en tout cas la réserve de certains critiques qu'inquiète cette longue carence de la tradition et qui supposent possible l'attribution à un auteur anonyme, assez versé dans l'Écriture et les Pères, assez familiarisé surtout avec les écrits de saint Jean Damascène pour y trouver toute la matière doctrinale et les textes utiles à son dessein, et pour s'être assimilé, comme inconsciemment, ses particularités de grammaire, de vocabulaire et de style.

Pour finir, revenons sur la liste des manuscrits présentée par F. D. Si l'on pouvait formuler quelque désir, ce serait que l'enquête fût poussée jusqu'à l'identification des manuscrits mentionnés par les anciens érudits qui s'occupèrent de « Barlaam et Joasaph ». Qu'est devenu, par exemple, le manuscrit de Fumaeus, cité par Jacques de Billy (Billius)? et le codex 63 de la Sforziana, cité par Baronius? La réponse est peut-être difficile, et l'on aurait mauvaise grâce à être trop exigeant. Une chose cependant qui pouvait être connue de F. D. et qui n'est pas mentionnée par lui, c'est, proche de nous, l'existence d'une édition grecque de l'« Histoire édifiante de Barlaam et Joasaph », indépendante de celle de Boissonade, par Sophronios l'Hagiorite (Athènes, 1884), qui croyait ce texte inédit. Il l'a faite, dit-il, ἐπὶ τῇ βάσει μεμβραίνων χειρογράφων (remarquons ce pluriel) τῆς ἐν τῷ ἀγιωνύμῳ ὄρει ἱερᾶς Σκήτῳ τῆς θεοπρομήτορος Ἀννης. De ces manuscrits de la skyte Ste-Anne je ne vois aucune mention dans la liste de F. D. Il vaudrait la peine de les rechercher. Je signale que l'intitulé, dans l'édition de Sophronios, identifie Jean le moine de St-Sabas avec Damascène, et que cet intitulé s'apparente avec celui du n. 17 (Type A<sup>1</sup>) de la liste. L'édition projetée devra tenir compte de ces copies sur parchemin, donc relativement anciennes, et, à leur défaut, de l'édition basée sur eux.

V. GRUMEL.

HALKIN (François), S. J., *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition mise à jour et considérablement augmentée. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1957 (*Subsidia hagiographica*, n° 8 A), t. I-III.

Le rédacteur de cette nouvelle édition déclare modestement que son œuvre n'est pas définitive. Mais si la deuxième édition a tenu quarante ans, celle-ci, en proportion de son développement considérable, devrait satisfaire bien plus longtemps les besoins de l'érudition. Le volume de la *Bibliotheca* est au moins le triple de celui de l'édition précédente et l'on ne saurait trop admirer ce résultat d'un travail méthodique, persévérant et attentif à toutes les acquisitions de la critique et de l'édition. Presque toutes les disciplines de la tradition chrétienne sont intéressées à cette œuvre monumentale qui souligne l'excellence du travail d'équipe de la Société des Bollandistes. Nous en recueillons les fruits avec reconnaissance, et tous les byzantinistes salueront avec joie cette nouvelle édition.

La *Bibliotheca* se présente dans un cadre élargi, bien que l'on se soit gardé de faire sauter l'ancien. Si la pagination des trois volumes est discontinue, la numération reste calquée sur la précédente qui avait donné lieu à tant de citations et qu'il eût été de ce fait imprudent de bouleverser. C'est toutefois un inconvénient, car le nombre considérable des nouveautés intercalées dans l'ancien cadre complique le système de numération qu'il a fallu compléter par l'adjonction de lettres mises en exposant aux anciens numéros. Un profane, ignorant la complexité du problème, se demandera s'il n'y eût pas été plus simple de refondre la numération, quitte à mettre entre parenthèses, pour le contrôle des citations antérieures, le numéro des éditions précédentes. En effet, la mention B, Br, a été mise en marge et ce n'aurait pas été une grande surcharge d'y joindre le numéro ancien qui aurait établi la correspondance avec un numéro nouveau. Le remaniement de la numération aurait en outre permis d'insérer les saints nouveaux à leur place alphabétique et de ne présenter aucune interruption. Cela eût aussi évité des faux pas dans le maniement des index qui donnent seulement un numéro qui n'est pas nécessairement le numéro d'ordre, puisque certaines notices ont été renvoyées en supplément.

Ce serait évidemment une prétention assez déplacée de faire grief au rédacteur, « après tant d'années d'un labeur obstiné », de n'avoir pas entrepris une refonte aussi radicale; le meilleur possible n'est pas toujours le bien réalisable; l'utilité immédiate et pratique a aussi ses exigences, qui ne sont pas celles du critique, fidèle au « suave mari magno ».

Les augmentations de la nouvelle édition portent d'abord sur le fonds même de l'hagiographie. Dans sa forme antérieure, la *Bibliotheca* était plutôt squelettique, car beaucoup d'éditions anciennes n'étaient pas mentionnées. Désormais chaque notice, en plus des éditions parues depuis 1909, comprend l'énumération de toutes les éditions d'un même texte, dans la mesure où le rédacteur a pu les atteindre. De même s'est amplifié le nombre des saints dont le signalement remplit quatre-vingts pages du supplément. Autre nouveauté qui rendra d'inappréciables services : l'insertion des *inédits*, soit d'après les catalogues, soit d'après des renseignements de première main fournis par des spécialistes qui ont accès direct aux fonds de manuscrits, MM. Richard, Mioni, Moraux, et notre confrère, le R. P. Novack. Le dépouillement d'Ehrhard, *Überlieferung*... dispensera de bien des tâtonnements. L'homilétique concernant les fêtes du Christ et de la Vierge s'est notablement enrichie, de même que les paragraphes concernant les *Narrations utiles*, la fête de l'Orthodoxie, les Vies des Pères. Nous avons entre les mains une *Somme* vraiment encyclopédique de l'hagiographie grecque, allant des origines aux périodes les plus récentes et du genre historique le plus austère à celui du folklore et de la légende.

Une autre augmentation qui ne paraît pas à première vue considérable est celle des index qui, sous une apparente sécheresse, forment un instrument fort commode; non seulement les auteurs de Vies ont été relevés, mais encore les éditeurs et les incipits des textes. J'ai eu la curiosité de comparer l'index des incipits de la *Bibliotheca* avec celui des *Initia Patrum graecorum*. En ce qui concerne l'hagiographie, celui de la *Bibliotheca* fournit près des trois cinquièmes de titres supplémentaires. Si l'on tient compte du fait que Chr. Baur n'a pas relevé les inédits, on touche du doigt l'étendue et le sérieux de l'information, en même temps que l'utilité de pareilles bibliographies, qui ne se contentent pas de relever les pièces isolées, mais encore analysent tous les recueils accessibles.

Il ne me reste par conséquent qu'à répéter ici le vœu exprimé par le R. P. Hal-kin, c'est que les bénéficiaires de cette nouvelle édition lui prouvent leur reconnaissance en lui communiquant les renseignements nécessaires pour les futures rectifications. Il est facile à un spécialiste qui n'a étudié qu'un saint, ou qu'un petit groupe de documents, de préciser quelque détail, peut-être d'apporter du nouveau

lorsqu'il a accès à un inédit. Il est à souhaiter surtout que l'ouvrage soit dans toute bibliothèque sérieuse, non seulement chrétienne, mais qui s'intéresse aux disciplines historiques et que, en particulier, il se trouve sous la main de ceux qui ont à travailler dans les fonds de manuscrits grecs en Orient et ailleurs. Il est inutile de souhaiter longue vie à de tels ouvrages. Qu'il nous soit permis, en toute amitié, de faire des vœux pour celle de l'auteur et pour la poursuite de son œuvre hagiographique, fidèle miroir d'une belle tradition.

J. DARROUZÈS.

GRABAR (André), *L'iconoclisme byzantin. Dossier archéologique*. Paris, Collège de France, 1957. In-4°, 277 p., 163 ill. hors texte. Prix : 5 000 F.

Dans quelle mesure les monuments éclairent-ils les occasions ou les causes de la crise iconoclaste, son cours, ses conséquences proches et lointaines pour l'art byzantin, certes, mais aussi et inséparablement pour la pensée religieuse et même l'idée impériale. C'est à quoi M. Grabar tente pratiquement de répondre dans ce « dossier archéologique ». L'exposé se développe en trois tableaux : avant, pendant, après l'iconoclisme.

La première partie — plus d'un tiers de l'ouvrage — définit la place de l'iconographie sacrée au Palais et dans l'Église aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles et recense les zones d'hostilité aux images à la veille du conflit. Sous les empereurs qui se succèdent de Justinien I<sup>er</sup> à Justinien II l'image sacrée prend rang parmi les symboles officiels de l'idée monarchique : βασιλεὺς ἐν Χριστῷ. L'effigie du Christ voisine déjà avec celle des empereurs sur les derniers diptyques (milieu du VI<sup>e</sup> s.), elle doublera le buste impérial sur des monnaies de Justinien II. Entre ces deux limites, sous Héraclius, une achéropiite est devenue le second labarum de l'empire. C'est ce que M. Grabar dénomme « la politique des icônes » (p. 47). Il était naturel, dès lors, que cette image se transformât, à la transition des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, en arme de guerre. Dans la chrétienté, avec les démonstrations contradictoires de Philippicus Bardanès et du pape Constantin autour d'une figuration du sixième concile. De confession à confession : la mosaïque de la mosquée du Rocher (691) pourrait opposer une profession de foi musulmane au cycle des conciles de la basilique de Bethléem. D'État musulman à empire chrétien : Abdal-malik semble contredire systématiquement les légendes et symboles monétaires de Justinien II par des formules concurrentes. L'importance donnée par l'auteur à cette « guerre froide » nous vaut une étude du cycle des conciles (encore que l'affaire du sixième concile ne touche qu'indirectement l'iconoclisme) ; la guérilla avec le califat est plus proche du sujet, du fait qu'elle dresse des symboles contre des images, et cette partie du développement offre un grand intérêt.

Quant à l'Église, sa première prise de position officielle en faveur d'une image remonte au canon 82 du Quinisexte. L'interprétation de M. Grabar est ici un peu floue, sauf l'hypothèse jetée en passant (p. 80), et plausible, d'une pointe antilatin. Il serait temps, d'ailleurs, de prendre les vraies dimensions dudit canon avant d'y chercher mystère. Et pour cela de le comparer aux canons voisins de même structure — abus et commentaire doctrinal — tels que les canons 76, 88, 100 et surtout 73 sur les croix pavimentaires. Quoi qu'il en soit, la pratique de l'État et de l'Église reflètent déjà à ce moment un envahissement de la piété par l'image dont M. Grabar apporte de bonnes illustrations (ex-votos iconographiques de Saint-Démétrius de Thessalonique et de Santa Maria Antica à Rome).

L'auteur distingue enfin les zones hostiles. Ce qu'il avance sur les chrétiens d'Asie Mineure n'ajoute rien de nouveau. Le tableau de la situation dans les régions à élément juif considérable (décoration aniconique des monuments juifs



et chrétiens, iconoclisme juif, etc.) est plus original et offre des éléments pour une reconstitution du futur art iconoclaste de Byzance. Reste la question d'une influence musulmane sur Léon III. L'auteur penche pour une forme quelconque de contagion. Son exposé est malheureusement émaillé d'inexactitudes. Exemples : 1<sup>o</sup> Jean de Jérusalem, et non Nicéphore (p. 107), est le premier à attester la généralité de l'édit de Yazid. — 2<sup>o</sup> Sophrone de Jérusalem ne pouvait pas, en 634, être déloyal envers Omar (p. 110) qui prit la ville en 638! — 3<sup>o</sup> L'horos de Hiérea, en dénonçant l'idolâtrie « étrangère », ne visait pas les iconodoules d'outre-mer (*ibid.*), mais les païens.

La partie centrale de l'exposé présente *L'Art et les empereurs iconoclastes et l'Art des empereurs iconoclastes*. Le premier titre concerne, en réalité, les déclarations d'intentions impériales dans la numismatique et dans le sort fait à l'image de la Chalcé. Des monnaies il ressort que cet « art officiel » par excellence est « resté en dehors de cette lutte » (p. 128) : de 726 à 843, les empereurs, iconoclastes ou non, ont pratiqué des formules consacrées par leurs prédécesseurs orthodoxes et ne semblent pas s'y être contrés les uns et les autres. Quant au Christ de la Chalcé, sa déposition à l'origine du conflit, son remplacement par la croix (726 et 815) sont des éléments importants pour l'interprétation des intentions impériales, mais le traitement de la question manque un peu de rigueur. Quelques observations : 1<sup>o</sup> la *Vita Constantini* III, 3, ne porte pas que le Christ de la Chalcé aurait remplacé, sur ordre de Constantin, sa propre effigie (p. 132). — 2<sup>o</sup> En fait de profession de foi iconographique impériale, comment ne pas citer le groupe des prophètes et des apôtres placé devant le palais et célébrant la croix (Germain, *P. G.*, 98, 185 A). — 3<sup>o</sup> Le *θεοπάτης* de l'inscription de Léon III n'est pas Dieu (p. 135), mais l'empereur (voir inscription d'Irène, p. 130). — 4<sup>o</sup> Enfin et surtout les inscriptions de Léon III et de Méthode inspirent des considérations (image consubstantielle, influences néoplatoniciennes, etc.) qu'il est permis d'estimer hasardeuses ou gratuites.

La période de 726 à 843 a laissé peu de témoins de l'art iconoclaste : des croix d'abside, des fragments de décor aniconique, etc. Les textes suppléent mal cette carence. La *Vita s. Stephani iunioris* montre Constantin V remplaçant les conciles du Milion par la représentation d'une course de chevaux avec son cocher favori. La source dit bien « course de chevaux » : la question « comment le portrait d'un cocher peut-il occuper autant d'espace que les six conciles ? » (p. 156) est donc superflue. La même source (et aussi la *Nouthesia de l'Ancien*, éd. Melioranskij, p. xxxviii, non citée) montre la substitution de sujets profanes à l'iconographie sacrée. Le commentaire appelle des précisions : 1<sup>o</sup> la *Vita* ne parle pas que d'églises (p. 159) : elle dit « partout où » (*P. G.*, 100, 1112 D-1113 A). — 2<sup>o</sup> la lettre brève de Grégoire II à Léon III ne permet pas de conclure que Constantin V aurait fait représenter des musiciens et des musiciennes dans les églises (p. 168). Le pape reproche à l'empereur d'avoir frustré les fidèles d'un aliment d'édification pour les distraire de futilités et de sornettes : pour l'interprétation on comparera utilement les passages parallèles de la lettre I et II (éd. E. Caspar, II. 151-156 et 405-408; M. Grabar utilise une version sans autorité). — 3<sup>o</sup> Selon l'auteur, « avant le déclenchement des persécutions iconoclastes les églises tapissées d'images religieuses devaient être plutôt rares » (p. 166). Pourraient être citées à l'encontre de cette affirmation, pour le VIII<sup>e</sup> siècle, la *Vita s. Pancratii* (B. H. G. 1410, cf. A. N. Veselovskij, pp. 73-74), l'*Apologeticus maior* de Nicéphore (*P. G.*, 100, 600), le témoignage des légats romains à Nicée (act. IV) sur la décoration de la basilique du Saint-Sauveur. En revanche, les pages sur le thème de l'hippodrome (pp. 156 ss.), sur l'inspiration du style iconoclaste (pp. 162 ss.) méritent de retenir l'attention. Le procès d'intention fait aux empereurs par des iconodoules de se substituer au Christ-roi (pp. 150 ss.) est à juste titre abordé mais pour être mieux documenté et nuancé.



Entre l'œuvre de Constantin V et les architectures arabes de Théophile se situe une très faible réaction artistique iconophile. La construction de M. Grabar sur les tentures à sujets profanes dans les églises à cette époque (pp. 177-180, plus longuement dans les *Mélanges M. Andrieu*, Strasbourg, 1956, pp. 189-199) ne résiste pas à une lecture rigoureuse de la source, savoir, Nicéphore. Tout le développement est à reprendre : 1° l'auteur aurait dû interroger les passages parallèles de Nicéphore sur l'iconographie des abords du sanctuaire (v. g. *P. G.*, 100, 600 C, 748 AB, 836 AB). — 2° L'introduction de ces sujets profanes dans l'église est présentée explicitement par le patriarche comme accidentelle. — 3° Les préoccupations esthétiques de Nicéphore sont le fruit d'un contresens : le patriarche n'affirme pas que les images saintes disposées aux abords de l'autel (car c'est d'elles qu'il s'agit) aient une fonction décorative : il l'exclut (la proposition est disjonctive). Dans sa pensée, si ces images ont été placées à des endroits voués par excellence au culte, c'est que leur nature et leur droit au culte les destinaient à cette place.

La dernière partie du livre évoque la restauration de l'orthodoxie et analyse les manifestations du renouveau iconographique. Les œuvres nouvelles sont encore très près des événements, comme en témoignent la mosaïque du chrysotriclinos associant patriarche et basileus, les médaillons commémoratifs des quatre grands patriarches iconodoules à Sainte-Sophie, la transposition satirique et symbolique des luttes iconoclastes dans les psautiers à illustration marginale. Mais l'art d'après la restauration obéit à une inspiration beaucoup plus large. Il consacre les thèmes de la royauté du Christ, sur la terre (mosaïque du chrysotriclinos) comme au ciel (Pantocrator des coupes) ; de la royauté de la Théotocos, qui envahit les absides d'églises. D'autre part l'Incarnation, menacée par les iconoclastes au dire de leurs ennemis, obtient une place d'honneur : d'où l'extension du cycle de la Passion et de la Résurrection, mais aussi la faveur de certains types de la Théotocos et peut-être l'origine de la « Vierge des Blachernes ». Enfin, en relation encore avec l'Incarnation si l'on en croit l'auteur, les visions bibliques prennent de l'importance. D'une manière générale, cette dernière partie, dégagée d'une gangue assez hétéroclite de citations, abonde en suggestions à méditer.

La conclusion du travail est plutôt un épilogue sur les relations entre l'artiste sacré et l'Église à Byzance. Malheureusement la seule autorité invoquée (et mal citée : au lieu de τῶν lire οὗ τῶν, p. 259) du concile de Nicée est étrangère au débat : elle vise l'origine et l'institution de l'iconographie chrétienne et non son exercice présent. Tel texte de Théodore Studite (*Epist.*, I, I, 15) sur les fantaisies interdites au peintre, ou tels autres décrivant minutieusement des sujets évangéliques auraient plus efficacement suggéré les servitudes du peintre d'icônes.

Un livre de cette ampleur est nécessairement inégal. Dans la mesure où il opère sur les monuments, il inspire confiance. La « documentation archéologique » est la plus complète à ce jour, et personne n'avait jusqu'ici exploité au même point la numismatique ou les sceaux. L'auteur excelle à situer types et styles dans le contexte de l'art plus ancien ou voisin et à poser les problèmes d'influences. Les répercussions du nouvel art impérial sur la conception des rapports de l'Église et de l'État, les relations entre l'évolution des doctrines et le renouveau iconographique du IX<sup>e</sup> siècle suggèrent des explications qui ne sont pas indifférentes. Le groupement des textes, essentiels et des descriptions morphologiques de monuments dans des sections spéciales est une heureuse idée. L'album final est abondant (regrettons l'absence du sceau de Théodore Studite).

Ceci dit, les textes qui tiennent une grande place dans ce livre, sont loin d'être traités à leur valeur. Les sources écrites capables de préciser le « dossier archéologique » ne sont pas si nombreuses, et elles sont accessibles. Passe qu'on ne les retienne pas toutes, encore faut-il que la sélection avantage les plus probantes

et que toutes subissent l'épreuve d'une rigoureuse critique. Les remarques qui suivent ne sont pas exhaustives, mais elles montreront suffisamment les déficiences du livre dans ce domaine.

1° Les textes appelés par l'exposé sont souvent ignorés ou éludés. Un jugement sur l'iconographie des conciles tenus contre Anastase le futur bibliothécaire (cf. p. 49, 59) est inconcevable sans le texte du *Liber pontificalis*, II, 142. — L'iconographie des conciles est attestée dans la *Nouthesia* (ed. Melioranskij, pp. xxv, xxxv) avec des précisions sur la figuration de l'empereur (recoupées par un texte inédit de Nicéphore, *Paris. gr.* 1250, 188r, plus instructif que le parallèle cité par Alexander, *The Patriarch Nicephorus*, Oxford, 1958, p. 254, n. 4). — Le texte le plus éloquent sur la portée des symboles monétaires chrétiens est celui de la *Disputatio adv. Iudaeos* d'« Anastase le Sinaïte » (*P. G.*, 89, 1224), connue de l'auteur (p. 99, n. 4); il devrait être utilisé. — Le Synodikon du dimanche de l'orthodoxie offrait les meilleurs textes à exploiter touchant la faveur des visions de Dieu dans l'art postérieur à 843 (cf. pp. 241 ss.) : voir le 6<sup>e</sup> anathème et la 3<sup>e</sup> acclamation dogmatiques. — Le thème de la seconde passion du Christ (pp. 216, fig. 146) est parfaitement énoncé dans la Synodique de Jean de Jérusalem (B. H. G. 1378f, à peu près identique pour les termes à *Adv. Caballinum*, *P. G.*, 95, 333 D-336 A) et dans la *Nouthesia* (Melioranskij, xxxviii). — L'auteur néglige parfois de vérifier la solidité de ses hypothèses alors qu'il en a les moyens à portée. Soit le rapport établi par M. Grabar entre la vogue du thème des anges et la théologie iconodoule ou le dimanche de l'orthodoxie (pp. 204, 208, 241 ss.) : les *ordines* connus et édités de l'office qui a précédé dans le temps celui de l'orthodoxie — office des prophètes Moïse, Aaron, etc. — utilisaient déjà ce thème (évangile, tropaire); or, M. Grabar connaît ces *ordines* (deux premiers mss. cités p. 205, n. 1).

2° L'auteur paraphrase généralement au lieu de traduire; d'où des sollicitations de textes. Exemples : conclusions abusives tirées d'exercices scolastiques de Théodore Studite (p. 246); traduction erronée et interprétation « folklorique » sans fondement du canon III du concile de 869-870 (p. 242), sans parler des exemples relevés plus haut, et d'autres.

3° Toute question de traduction à part, l'usage des sources la sse parfois à désirer. L'icône de la vision de saint Eustathe n'est pas propre au florilège de Jean Damascène (cf. B. H. G. 641, *P. G.*, 105, 380D-381C in calce), le texte ne parle pas de la vision de saint Pierre (p. 227). — Nombre d'affirmations vont à l'encontre de leurs références : p. 163, n. 4, Léon III, en 711 (?) envoie son portrait à Grégoire II; le texte cité du *Liber pont.* I, 392, parle de Philippicus et de Constantin! — Le passage de la Synodique des Orientaux relatif à la numismatique constantinienne appartient à la version tenue pour authentique (malgré p. 144), dont M. Grabar connaît l'existence. — A la p. 205, n. 1, l'auteur mentionne, d'après Dmitrievskij, trois typika du ix<sup>e</sup> siècle qui contiendraient l'ordre des offices de l'Orthodoxie : la datation est fausse, et des trois mss. seul le dernier connaît le Dimanche de l'orthodoxie, c'est aussi le plus récent. Quant au Synodikon, dont le noyau iconologique du ix<sup>e</sup> siècle est bien connu (malgré la même note) il méritait utilisation au moins autant que la grosse légende de l'Absolution de Théophile qui trouve ici grand crédit.

4° L'auteur adopte parfois des attitudes discordantes, voire contradictoires sur le même sujet. Ainsi sur la diffusion de l'imagerie sacrée dans les cités et régions côtières de l'Asie Mineure (pp. 91 et 96), le culte de la croix chez les iconoclastes (pp. 135 et 153, 155), la date des fresques cappadociennes (pp. 98 et 179), la paternité du cycle conciliaire du Milion (pp. 48 et 55, 58). Dans ce dernier cas, l'auteur a été victime d'une variante de l'Épilogos du diacre Agathon (et non de la « lettre du diacre Agathon à Constantin », p. 48) : suivant qu'on retient ou qu'on rejette la variante ἐὼν, le cycle est ou n'est pas de Philippicus.

5° La lecture de certains sujets iconographiques à l'aide de textes de rencontre (notamment dans la troisième partie) ou suivant l'inspiration (v. g., p. 60, l'image des conciles et la responsabilité personnelle) laisseront certains sceptiques. Et que de généralisations (« réhabilitation de la nature humaine après l'iconoclasme », p. 138, etc.) qui semblent trop faciles!

Enfin le lecteur voudra bien corriger p. 52, n. 1, « dyothéléthique » en « monothélite »; p. 103, début du paragraphe 3, « iconoclastes » en « iconodoules »; p. 219, en bas, « antérieure » en « postérieure »; p. 231, n. 1, Photios en Théodore Studite; p. 243, *Antirrheticus III*, 9, en *in SS Angelos*, 9; p. 191, on rajeunira d'un siècle Theophanes continuatus; p. 214 et passim, le portrait du patriarche Méthode est détruit *in damnationem memoriae* avant son patriarcat.

Il y a beaucoup à prendre dans l'ouvrage de M. Grabar, il fera certainement progresser la connaissance de la période iconoclaste. Mais le lecteur plus ou moins averti doit savoir qu'il ne manque pas de pièges.

J. GOUILLARD.

GRABAR (André), *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*. Paris, Klincksieck, 1958. In-8°, 70 pp., LVI planches. Prix : 3 120 F.

Les ampoules de Saint-Jean-Baptiste de Monza comptent parmi les objets les plus précieux du Trésor de cette basilique. Ces sortes de petits flacons étaient essentiellement destinés à contenir de l'huile prélevée dans les lampes des lieux de pèlerinage : on les emportait et on les gardait en guise de reliques et en gage de « bénédiction » : *eulogia*, comme portent certaines inscriptions. Ils étaient d'ordinaire décorés de figurations rappelant les souvenirs du sanctuaire visité. Les ampoules de Monza, comme les décrit A. Grabar, sont de petites fioles plates, en argent, aux parois très minces, avec des ornements au repoussé. Les deux parois sont couvertes d'inscriptions et d'images en relief, différentes sur les deux côtés, ce qui suppose que les deux moitiés d'ampoule étaient confectionnées séparément, puis soudées ensemble. Les inscriptions : « huile de bois de vie des lieux saints du Christ » indiquent manifestement le lieu d'origine, la Palestine, ce que confirment les sujets représentés, qui rappellent les grands événements évangéliques de la vie du Christ : nativité, passion, résurrection, ascension. Les inscriptions-cadres, les plus soignées, ont les caractéristiques des inscriptions du milieu ou de la fin du *vii*<sup>e</sup> siècle. Quant à la présence de ces ampoules à Saint-Jean-Baptiste de Monza, la tradition l'explique par un don de la reine Théodelinde, à qui est due la construction de cette basilique. L'antiquité des objets et la vraisemblance qu'il y a à ce qu'elle ait voulu doter aussi le monument d'un mobilier sacré appuie cette tradition. A quoi s'ajoute le témoignage indirect qu'apporte le papyrus de Monza sur les « olea » rapportés de Rome par le prêtre Jean qu'elle y avait envoyé. On conçoit donc qu'elle ait tenu à faire venir aussi de semblables souvenirs, plus précieux encore, des Lieux Saints de Palestine.

Aux ampoules de Monza depuis longtemps connues sont à joindre celles de San Colomban de Bobbio, découvertes en 1920 dans une cachette de la crypte de cette église. Les mêmes caractéristiques d'inscriptions et d'images indiquent manifestement la même provenance et la même antiquité. Elles doivent probablement elles aussi être un don de la reine Théodelinde sous le règne de qui l'église, fondation du grand moine dont elle porte le nom, fut construite (612). Elles n'existent plus à l'état d'ampoules, mais à l'état de fragments qu'il n'est malheureusement pas possible de joindre pour reconstituer les objets primitifs avec avers et revers. C'est à cause de leur identité d'origine et de leur parenté iconographique



qu'elles sont étudiées ici avec celles de Monza. Toutes ensemble, en effet, représentent ce qui est conservé des « ampoules de Terre Sainte ».

Le principal intérêt de ces objets est, vu leur date ancienne, celui de leur iconographie. Les historiens de l'art chrétien s'en sont beaucoup occupés, mais leurs études, qui dépendaient de reproductions très imparfaites, ne pouvaient que se ressentir de cette insuffisance. M. Grabar, non seulement a pu les étudier personnellement sur place, mais obtenir les autorisations nécessaires pour en faire faire des photographies. Exécutées par M<sup>lle</sup> Fourmont, soit en grandeur naturelle pour en donner les véritables proportions, soit en de nombreux agrandissements des détails, elles fournissent une abondante et précise documentation, désormais point de départ nécessaire de toute référence, comparaison ou étude. Il convenait, et il est heureux, que la première présentation en soit faite par M. A. Grabar lui-même, dont la compétence dans l'art paléochrétien est universellement reconnue. Chacune des seize ampoules de Monza, avers et revers, chacun des vingt fragments de Bobbio sont par lui examinés et décrits avec la plus grande précision : ordonnance de la composition, habillement, attitudes, gestes des personnages, édicules et objets, motifs décoratifs, inscriptions, etc., rien n'est oublié. Les scènes reproduites sont des sujets de Terre Sainte. Ils rappellent les événements qu'on révérait dans les sanctuaires de Palestine : Annonciation, Nativité, Adoration des Bergers et des Mages, Crucifiement, Résurrection, Ascension. Le thème le plus fréquent est celui du Crucifiement. Il a cette particularité que le Christ n'est pas représenté sur la croix, mais au-dessus d'elle, en buste et nimbé, ce qu'on explique habituellement en disant que les chrétiens éprouvaient encore de la difficulté à représenter le Christ dans l'état de supplicié. A. Gr. pense plutôt qu'on a voulu attirer l'attention sur la Croix elle-même, vénérée dans le sanctuaire, et la glorifier spécialement comme instrument du salut. Cela demandait que le crucifiement fût simplement évoqué, ce qui suffisait, plutôt que représenté. Il y a d'ailleurs des revers d'ampoules où la croix est représentée isolément sous un arc fleuri.

Pour ce qui est de situer l'art des orfèvres palestiniens et ses sources, l'auteur indique que l'ordonnance des images, le groupement des figures, la composition des scènes et leur adaptation au cadre circulaire et autres particularités, marquent une parenté évidente avec l'art des orfèvres des iv<sup>e</sup>, v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles qui confectionnaient les grands médaillons impériaux et les plats historiés en or et en argent, orfèvrerie de luxe dont le centre principal fut, après Rome, Constantinople. Les orfèvres de Palestine n'avaient pas à sortir de leur pays pour connaître de telles œuvres d'art. Tous les grands sanctuaires de Terre Sainte ont eu pour fondateurs et bienfaiteurs des empereurs et des impératrices de Byzance, dont les offrandes d'objets mobiles ont dû être fréquentes. Ainsi donc, si le choix des sujets religieux était déterminé par les souvenirs sacrés des sanctuaires de Palestine, l'ordonnance générale, les formules iconographiques et autres détails étaient fournis par l'orfèvrerie de la capitale.

L'auteur a un chapitre sur la fonction des ampoules : elles étaient destinées à être portées sur soi et avaient une fonction prophylactique. C'est une chose qui ne paraît pas contestable. Cependant, il reste à expliquer comment des objets si fragiles ont pu, avec le port sur soi, traverser les siècles. Je pense qu'il faudrait distinguer entre les ampoules appartenant aux particuliers et les ampoules appartenant aux églises. Les premières devaient être portées d'une manière permanente, avec sans doute certaines interruptions ; les autres seulement d'une manière transitoire, c'est-à-dire qu'on les imposait aux fidèles, soit tour à tour à l'occasion de la solennité, soit dans des circonstances particulières, durant une maladie, avant un grand voyage. Elles rentraient aussitôt au Trésor, où elles étaient à l'abri de toute dégradation ou de tout accident. C'est la seule manière pour ces ampoules « d'église » d'exercer leur rôle prophylactique.



Une « bibliographie sommaire » (28 numéros) permet au lecteur de se reporter aux travaux antérieurs concernant les ampoules de Monza et de Bobbio et à d'autres apparentés à ce même sujet.

V. GRUMEL.

SPANNEUT (Michel), *Le stoïcisme des Pères de l'Église*. Aux éditions du Seuil, Paris. 1957. In-8°, 476 pages.

M. l'abbé Spanneut a soutenu, il y a trois ans, sur le sujet qu'indique ce titre, une thèse de doctorat ès Lettres à l'Université de Paris, et le présent volume en est la publication.

A la différence de Platon, qui avait souligné la distinction du monde des idées, celui des vraies réalités, et du monde de la matière, celui des apparences sensibles, les stoïciens ont insisté sur la parenté universelle des êtres, sur l'unité cosmique, le monde étant considéré comme un grand Tout vivant, où l'homme est centre et lien entre Dieu et les êtres sensibles. Si l'on a beaucoup parlé du « platonisme » des Pères, l'on a fort peu, et pour ainsi dire point parlé, à part certains parallèles sur la morale, du stoïcisme des Pères. Et pourtant cette philosophie était le système dominant, mieux, le système commun dans le monde gréco-romain, vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., c'est-à-dire précisément à l'époque où, après l'ère des Pères apostoliques, dont la préoccupation primordiale est le « témoignage », la « tradition », s'ouvre l'ère de la réflexion théologique, avec les apologistes. Assister à la rencontre de la théologie primitive avec le stoïcisme, et se rendre compte de l'influence qu'a pu et dû exercer celui-ci sur les premiers penseurs chrétiens, telle est l'enquête à laquelle s'est livré l'abbé Spanneut. Menée dans toutes les directions avec un esprit pénétrant et selon une méthode rigoureuse, elle a abouti à cette conclusion que, depuis Clément de Rome jusqu'à Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire depuis la fin du premier siècle jusqu'au deuxième tiers du troisième, il y a eu un « stoïcisme » des Pères, non moins réel, et non moins important que le « platonisme » des Pères qui a fleuri ensuite. La démonstration est faite en parcourant les grands problèmes philosophiques : l'homme, son composé, son origine, ses activités : connaissance et vie morale; Dieu, son existence, sa connaissance, sa nature, Dieu et le Verbe, Dieu et le monde; le monde, son histoire, sa valeur, son unité. En tout cela, l'auteur note les corrections et les transpositions imposées au système par le dogme chrétien.

C'est donc, on le voit, une contribution importante qu'apporte l'abbé Spanneut à l'histoire de la pensée chrétienne. L'ouvrage est muni d'une bibliographie abondante (douze pages) qui témoigne à elle seule de la somme de recherches qu'il a fallu mener. A cela s'ajoute, comme instrument de contrôle et de vérification, une table complète des citations patristiques (44 colonnes) et des citations profanes (12 colonnes) apportées par l'auteur.

Il est intéressant de souligner que cette étude paraît comme premier volume d'une collection nouvelle, intitulée « Patristica Sorbonensia ». Créée et dirigée par M. le Professeur H. I. Marrou, elle est destinée à recueillir les thèses de doctorat ès lettres concernant la littérature patristique.

Cette initiative marque l'ambition de la Sorbonne d'aujourd'hui de renouer sur ce point avec la Faculté des Arts de l'Université médiévale, qui entendait ne point se voir interdire ce champ d'études.

Un tel intérêt porté à l'histoire de la pensée chrétienne, et l'effort entrepris pour la mieux connaître, conduit dans un esprit d'ouverture, et suivant les meilleures méthodes de la critique, ne peuvent avoir que d'heureux résultats, non seulement pour l'exacte connaissance du passé, mais aussi pour la contribution

positive qui sera ainsi apportée à la conservation et à l'approfondissement des valeurs spirituelles dont les hommes de notre temps ont un spécial besoin.

V. GRUMEL.

*Maria, Études sur la Sainte Vierge*, sous la direction d'Hubert du Mau-  
noir, S. J., tome V, Paris, Beauchesne, 1085 pages.

Cette publication, dont le plan primitif comprenait trois tomes, en est maintenant au cinquième et doit en avoir encore un sixième. De nouveaux développements, des compléments sur des sujets déjà traités se sont imposés au directeur et nous valent ainsi une vraie somme d'enseignements ou de renseignements fort instructifs dans tous les domaines où la Sainte Vierge intervient, à quelque titre que ce soit.

Le présent volume comprend deux parties. La première est intitulée : *Livre VII : La Sainte Vierge et l'expansion du catholicisme. Culte marial dans les différents pays du monde*. C'est la suite du volume précédent qui parcourait l'Europe et l'Asie. Celui-ci fait le tour de l'Afrique (8 articles), de l'Amérique (21 articles), de l'Océanie (2 articles). Elle est suivie d'un *Appendice au livre VII* : Monographies sur Marie en Europe et en Asie; compléments du tome IV (7 articles). La seconde partie est constituée par des « articles synthétiques » dont les plus utiles sont ceux qui présentent un contenu doctrinal : La dévotion à Marie (A. David), La théologie du Rosaire (B. Thierry d'Argenlieu), Les apparitions mariales (H. Holstein), Marie et le Purgatoire (R. M. de la Visitation), La dévotion au Cœur de Marie (J. Arragain). Le tout se termine par quelques documents pontificaux dont le principal est l'encyclique de S. S. Pie XII *Ad Caeli Reginam* (1954) sur la Royauté de Marie.

Ce qui donne du prix à cette encyclopédie mariale, on peut bien appeler ainsi une telle publication, est que chaque article (ce tome-ci en comporte une cinquantaine) est confié à un spécialiste soit de l'histoire locale, soit de l'institution, soit de la particularité qui en fait l'objet. Nous noterons comme devant intéresser spécialement nos lecteurs les articles concernant les contrées qui ont fait partie de l'empire byzantin : La dévotion mariale populaire en Égypte (Giulio Basetti-Sani, O. F. M.), *Marie dans la liturgie copte*, particulièrement bien documenté (Gabriel Giamberardini, O.F.M.), *Le culte marial chez les Serbes « orthodoxes »* (Djoko Slijepcevic), ... *en Slovénie* (Nace Crestnik), ... *en Croatie-Dalmatie médiévale 640-1090* (S.-T. -J. Sakac), et surtout : *Foi et piété mariales à Byzance* par A. Wenger, A. A. Y sont traités; 1. Les sources de la mariologie byzantine; 2. l'Assomption; 3. L'Immaculée Conception; 4. La Mère de miséricorde; 5. Les sanctuaires marials (les deux principaux); 6. L'esprit de la dévotion mariale byzantine (parallèle avec la piété occidentale).

On ne peut que souhaiter l'achèvement d'une somme mariale aussi riche que celle dont le R. P. du Maunoir a conçu le plan et poursuit la réalisation.

Quelques remarques : 1<sup>o</sup> P. 96. L'origine de l'ère de Dioclétien ne tient pas à des raisons sentimentales, comme le suppose l'auteur, mais seulement à l'institution du cycle pascal alexandrin dont la première année se trouvait coïncider avec la première année de Dioclétien.

2<sup>o</sup> S'il est pardonnable à l'auteur de l'article sur le Canada français (p. 96) de placer, de si loin, Roc-Amadour en Bretagne (la faute cependant n'aurait pas dû échapper au reviseur), il l'est moins à l'auteur de l'article sur le Chili d'avoir omis de nommer, pas même sous la rubrique « autres pèlerinages », un des principaux actuellement, sinon le principal sanctuaire marial du Chili, N.-D. de Lourdes de Santiago (avec une grotte grandeur naturelle de celle de Massabielle). Il suffira,

pour en dire l'importance, de rappeler que sur les instances unanimes de l'épiscopat chilien, Pie XI a accordé à ce sanctuaire, pour le jubilé de la Rédemption, la même faveur du triduum de messes ininterrompues qu'à Lourdes en France (cf. *D. C.*, 33, 1935, 1, p. 1023). Cette faveur insigne ne fut partagée dans toute l'Amérique qu'avec Montréal au Canada.

V. GRUMEL.

AMAND DE MENDIETA (Emmanuel) et RUDBERG (Styg. Y.), *Eustathius : Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*. Édition critique avec prolégomènes et tables. — Akademie-Verlag, Berlin, 1958. In-8°, LXIV + 132 pages (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 66 Band = V Reihe, Band 11). Prix : 25 DM.

Les deux érudits ci-dessus nommés ont entrepris de préparer, en étroite collaboration, l'édition critique dans le Corpus de Berlin (*Die griechische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*) des homélies de saint Basile de Césarée : homélies sur l'Hexaéméron, homélies sur les Psaumes et homélies morales. Il existe, on le sait, des premières une traduction latine très ancienne, exécutée aux environs de l'an 400, par un certain Eustathius, que l'on a cru longtemps Africain, mais qu'une étude récente d'Altaner montre être probablement Italien. Il est évident qu'un témoin aussi proche du texte originel possède une autorité particulière, de sorte qu'il ne serait pas raisonnable d'élaborer une édition critique du texte grec sans en tenir compte et par suite sans s'assurer d'en posséder le texte authentique. Une édition critique de la version d'Eustathius s'imposait donc préalablement à l'édition critique du texte grec. Les deux savants s'y sont appliqués et le présent volume est le fruit de ce labeur.

Les prolégomènes à l'édition de la version latine d'Eustathius comprennent tout d'abord un jugement critique sur elle, puis un examen de la tradition manuscrite, et enfin un examen des éditions antérieures.

Le jugement critique de cette ancienne version latine concerne la qualité de la traduction. On constate, à l'examen, qu'elle vise à rendre littéralement l'original hellénique sans renoncer cependant à la tendance bien latine de réunir en phrases complexes les phrases juxtaposées en grec. Cet effort, ce caractère de littéralité donne un prix spécial à cette version. Ce n'est pas à dire qu'il faille s'y fier absolument. Il a manqué au traducteur de connaître suffisamment les finesses de la langue grecque; il a été embarrassé par nombre de termes techniques; il s'est tiré des difficultés soit par des à-peu-près ou des redondances ou des abrégés, soit par des omissions de mots, de propositions ou même de phrases entières; à quoi il faut ajouter des méprises et des erreurs manifestes. Des exemples probants sont fournis de ces déficiences.

La tradition manuscrite de la version d'Eustathius a été étudiée par les deux éditeurs dans la mesure seulement où elle est un instrument de contrôle de la tradition byzantine. Ils n'ont pas jugé nécessaire d'établir un relevé exact de tous les manuscrits renfermant cette version, ni de collationner un grand nombre de manuscrits. La priorité a été donnée aux plus anciens et à ceux qui offraient des leçons particulières pouvant former une classe à part. Le plus ancien et le plus précieux de tous est le *Paris. BN.*, 12134, du VIII<sup>e</sup> siècle. Sept manuscrits ont été entièrement collationnés et cinq en partie. Trois familles ont été reconnues, dont chaque témoin respectif est minutieusement décrit.

Les éditions antérieures sont au nombre de deux, sans compter les réimpressions. La première des deux nous est montrée dans l'édition latine des œuvres



de saint Basile, parue à Paris en l'an 1603 et pourvue d'une préface datée de 1565 (l'écart entre ces deux dates, je le dis sans insister, me paraît surprenant). Elle fut réimprimée plusieurs fois, notamment à Anvers (1616). A. de M. et R. ont pu identifier le manuscrit de base qui a servi à cette édition; c'est le *Paris. B.N. 1701* (XII<sup>e</sup> s.), marqué D dans l'apparat. La seconde est celle du bénédictin Garnier, dans le tome I de l'édition gréco-latine des Œuvres de saint Basile, Paris, 1721, reproduite par Migne, *P.G.*, tome 30, et avant lui, ce qui n'est pas signalé, par Gaume (1839). Cette édition a pour fondement celle d'Anvers, qu'elle corrige d'après trois manuscrits, les actuels de la B. N. : 1701, déjà indiqué ci-dessus; 1702, copié en 1396; 12.134, celui du VIII<sup>e</sup> siècle. Elle marque un progrès évident sur l'édition princeps, mais ne saurait suffire aujourd'hui. L'erreur de Garnier a été de s'attacher principalement au deuxième de ces manuscrits et de n'avoir utilisé que secondairement le troisième, le plus ancien. L'édition nouvelle est basée au contraire principalement sur celui-ci. L'apparat critique de cette édition est formée de sept manuscrits entièrement collationnés.

Le texte se présente d'une manière très claire. Les divisions internes, marquées en gras dans les marges extérieures, sont celles que reproduira l'édition du texte grec. Des renvois sont faits aux pages de la *P.G.* pour le texte grec de Basile et pour le texte latin d'Eustathius. Outre les variantes, l'apparat comporte une couche spéciale pour les citations ou allusions bibliques. De celles-ci une table est dressée à la fin du volume. Deux autres tables contiennent des *hapax legomena* et les mots rares qui se trouvent chez un ou deux auteurs autres qu'Eustathius. Une telle édition, si bien préparée, si bien présentée, est de bon augure pour l'édition que l'on espère prochaine, du texte grec lui-même dont elle est l'annonciatrice.

V. GRUMEL.

HUNGER (Herbert), *Byzantinische Geistwelt von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels*, in-12 de 325 pages, Baden-Baden, 1958.

La maison d'édition Holle de Baden-Baden a lancé une collection originale sous le double titre de *Geist des Abendlandes* et *Geist des Morgenlandes* pour donner sous une forme condensée des notions claires sur l'esprit des différentes races et religions. Le procédé consiste à présenter la traduction d'écrits des auteurs les plus représentatifs de la vie spirituelle de chaque groupement. Le présent volume, consacré à l'esprit byzantin, est dû à Herbert Hunger. Il ne contient pas moins de six parties : tradition romaine, esprit hellénique, christianisme et théologie, conflit est-ouest dans l'État et dans l'Église, Byzance et l'Orient, esprit byzantin. Chacune de ces parties contient des passages caractéristiques d'écrivains présentés par l'éditeur. On en rencontre d'époques parfois très éloignées les unes des autres, mais qui font figure de représentants qualifiés du véritable esprit de leur temps. Ils appartiennent d'ailleurs à tous les mondes, puisqu'on y rencontre des empereurs, des patriarches, des saints, des théologiens et des polémistes, des philosophes, des hommes politiques, des historiens, etc. C'est dire la richesse de ce recueil. Une vingtaine de pages de notes explicatives permettent aux lecteurs non initiés à la littérature byzantine de remettre chaque citation dans son cadre véritable.

R. JANIN.



KRISTANOV (Cvetan) et DUJČEV (Ivan), *Les sciences naturelles en Bulgarie au moyen âge* (publication de l'Académie Bulgare des Sciences), en bulgare avec résumé français, in-8°, 630 p., 53 fig. et une carte, Sofia, 1954. Prix : 50 lévas.

Les productions littéraires bulgares du moyen âge sont encore mal connues dans le monde savant. A cette époque, le pays était en quelque sorte masqué par l'empire byzantin et l'on ne pouvait justement apprécier ce qui s'y passait. Aussi est-on heureux d'apprendre comment le bulgare est devenu une langue littéraire et quelle a été son influence sur le monde slave. C'est ce que l'académicien Cvetan Kristanov expose au début de ce volume (pp. 5-46). Ce n'est qu'après l'établissement dans le pays des disciples des saints Cyrille et Méthode en 886, que furent fondées deux écoles supérieures, l'une à Preslav et l'autre à Koutmicevitsa, près d'Ochrida, où l'on enseignait non seulement la théologie, mais aussi les sciences profanes. La Bulgarie, devenue chrétienne vingt ans plus tôt et rattachée à l'obédience de Constantinople, aspirait à devenir entièrement indépendante. C'est ce qu'elle fit au concile de Preslav (893), rompant toute allégeance vis-à-vis du patriarcat byzantin, remplaçant le haut clergé grec par des prélats bulgares et adoptant le staro-slave pour la liturgie. En même temps, un recueil de lois byzantin, le *Nomocanon*, était traduit dans la langue nationale et devenait le premier code. Les écrivains firent profiter la population des sciences naturelles qu'ils avaient apprises au contact des auteurs grecs; ils s'intéressèrent également aux problèmes astronomiques et cosmogoniques. Ce fut surtout Jean l'Exarque qui joua un grand rôle comme éducateur national avec son *Hexameron*. La traduction de la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès exerça également de l'influence pour la connaissance des pays étrangers. Citons encore les *Dialogues* du pseudo-Cesarius, vers le milieu du vi<sup>e</sup> siècle, traduits eux aussi en bulgare. Plus tard, aux x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles, paraît le *Taina Kniga* (Livre Secret), qui expose la doctrine des bogomiles modérés. Il faut dire aussi que ces hérétiques, surtout Basile Vrach (le Médecin), jouèrent un grand rôle dans le développement de la littérature bulgare et de son expansion dans la presque île balkanique. Dans la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle, le dernier patriarche, Euthyme, exerça une grande influence à la tête de l'école de Tirnovo. L'activité littéraire ne se confinait pas dans la théologie ou le droit canon; elle se déployait également dans les sciences profanes. La domination turque ralentit fortement cette expansion, mais ne l'éteignit pas complètement.

La deuxième partie de l'ouvrage, due au professeur Ivan Dujčev, comprend trente sources historiques du x<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle montrant quel cas les Bulgares faisaient de la connaissance des sciences naturelles. Quelques-unes sont données *in extenso* dans le texte original avec une traduction en bulgare moderne; pour les autres, on s'est contenté d'extraits. La plupart de ces œuvres sont des traductions ou des adaptations d'écrits byzantins. On les a illustrées en publiant 53 figures, dont certain nombre en couleurs, tirées des manuscrits.

On regrette de trouver dans un ouvrage qui devrait être uniquement scientifique des slogans chers aux régimes situés au-delà du rideau de fer. Il est vrai qu'ils sont plus ou moins imposés par le système. Ne donnons qu'un exemple. M. l'académicien Kristanov croit-il réellement que la lutte entre Rome et Byzance à propos de la juridiction sur la Bulgarie était purement d'ordre matériel et qu'il s'agissait d'établir qui devait percevoir les dîmes ecclésiastiques? Certains autres passages mériteraient également une mise au point. Il faut du moins savoir gré à l'auteur des renseignements précis qu'il apporte sur la naissance et le développement de la littérature bulgare au moyen âge.

R. JANIN.

BASDRABELLÈS (J. K.), *Ἱστορικά ἀρχεῖα Μακεδονίας. Γ'. Ἀρχεῖον μονῆς Βλαττάδων 1466-1839*, in-8°, 69 p., 8 pl., Thessalonique, 1955.

L'auteur poursuit infatigablement depuis une quinzaine d'années la publication des archives de la Macédoine. Dans le présent ouvrage, consacré au monastère des Blattades, le seul que la ville de Thessalonique ait conservé, il présente la traduction de 52 firmans que les sultans ont accordés à cette maison religieuse pour lui garantir les propriétés qu'elle avait acquises. La nature même de ces documents suffit à montrer qu'ils n'ont pas grande valeur au point de vue historique, ni même topographique, à l'exception de quelques villages qui y sont nommés. Néanmoins on comprend que dans l'intérêt de l'histoire locale ils soient mis sous les yeux du public. Huit d'entre eux sont ajoutés en photographie à la fin de l'ouvrage.

R. JANIN.

MARTINIANOS (Joachim), métropolite de Xanthi, *Ἡ Μοσχόπολις 1330-1930* (Société des Études Macédoniennes, n° 21), in-8°, K'-336 p., Thessalonique, 1957.

Ce livre est une œuvre posthume. Joachim Martinianos, originaire de Moschopolis et métropolite de Belgrade (Bérat) de 1911 à 1921, se préoccupa toute sa vie de réunir les documents qui lui serviraient à écrire l'histoire de sa petite patrie. Jeté dans la mêlée des peuples qui troublait alors la presqu'île balkanique, il fut éloigné de son diocèse pour des raisons politiques. Promu ensuite à divers sièges, il occupa enfin celui de Xanthi, où il mourut en 1930. Une courte biographie de l'auteur par le métropolite de Neapolis, Philippos et Thasos Chrysostome, sert de prologue. M. St. P. Kyriakidès n'a pas voulu que l'ouvrage du prélat défunt restât en manuscrit. Pour en faire profiter ses compatriotes, il l'édite dans la collection des œuvres historiques de la Société des Études Macédoniennes.

Moschopolis, que l'on serait bien en peine de découvrir sur une carte actuelle de l'Albanie, puisqu'elle a complètement disparu en 1916, exerça au XVIII<sup>e</sup> siècle une influence considérable dont on se fait difficilement une idée. Elle se trouvait à 1 200 m d'altitude, à 20 km au Nord-Ouest de Korytsa. L'étymologie du nom a été diversement interprétée. D'après les uns, comme Pouqueville, ce serait en souvenir de l'ancienne peuplade des Mosches qui vivaient dans cette région, au dire de Strabon. Pour d'autres, le nom aurait été au début celui de Boscopolis à cause des Valaques ou Arômans, bergers nomades, qui s'y étaient fixés. D'autres encore, croyant que la ville avait été fondée par Pierre Mousakios, de la puissante famille albanaise de ce nom, affirment que Mousakiopolis devint Moschopolis. Les Albanais disent Botskopoie (pour Botskopolie). Les Grecs employaient déjà le terme de Moschopolis en 1610, comme on le voit par un document du St-Sépulcre à Jérusalem, mais celui de Boscopolis était toujours en usage. Hahn, consul d'Autriche à Janina en 1843, affirme sur la foi d'un manuscrit de 1765 que la ville fut fondée par Pierre Mousakios en 1338. C'est aussi l'opinion de l'auteur, bien que plusieurs historiens de ses compatriotes retardent l'événement jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle.

L'ouvrage débute par une description générale de la partie occidentale de l'empire byzantin et spécialement de l'Épire vers 1360. Devant la conquête progressive du pays par les Turcs, les populations de la Macédoine cherchaient des contrées moins agitées et c'est ainsi que les Arômans vinrent s'établir dans la région de Moschopolis. Celle-ci est décrite dans son cadre naturel. Pendant deux siècles on ne sait rien de cette bourgade. De 1600 à 1700 elle fit partie de l'apa-

nage de la sultane validé, ce qui lui valut un régime assez bénin. Il en fut de même de 1700 à 1769, où elle fut le fief du *silihdar* (chambellan du sultan). C'est pendant cette période surtout qu'elle acquit une importance considérable. Les Arômans, gens actifs, en firent un grand centre commercial et industriel (fabrique de tapis) qui avait des relations suivies avec plusieurs puissances occidentales. Ses voyageurs fréquentaient Venise, l'Autriche, la Hongrie et jusqu'à la Pologne pour y vendre leurs marchandises. Les écoles s'y multipliaient et les Arômans, bien que de langue latine, s'imprégnaient de la civilisation grecque dont ils se faisaient les propagandistes. Il y eut même une « Académie ». Une imprimerie s'y installait en 1710 ou 1720, qui publiait des ouvrages en quatre langues. Elle fut détruite lors du sac de la ville en 1771, tandis que la bibliothèque se maintint jusqu'en 1916. Moschopolis eut, dit-on, jusqu'à 50 000 habitants vers 1750.

Cette prospérité d'un centre chrétien ne pouvait que porter ombrage aux Turcs et exciter la convoitise des tribus albanaises du voisinage. Profitant de l'agitation provoquée dans le pays par la proclamation du comte russe Orloff, dont la flotte parcourait les côtes, elles se jetèrent sur la ville, la pillèrent et l'incendièrent (oct. 1771). Beaucoup d'habitants cherchèrent un refuge dans les montagnes de la Macédoine; un certain nombre revinrent relever les ruines, mais la décadence était irrémédiable. Par ailleurs les musulmans faisaient pression sur les populations chrétiennes pour les faire passer à leur religion.

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle la situation était constamment troublée par des révoltes dans l'ouest de l'empire ottoman, depuis le Montenegro jusqu'à la pointe du Péloponèse. Les Moschopolites prêtèrent main-forte aux Chimariotes en 1770, puis aux Grecs insurgés en 1821. Pendant que le fameux Ali, pacha de Tebelen, tenait la principauté qu'il s'était taillée dans la région et qu'il conserva pendant près de quarante ans, les bandes de brigands se livraient à leurs excès au détriment des populations, et c'étaient parfois des chrétiens qui pillaient leurs frères. Pour toutes ces raisons Moschopolis diminuait et il n'y avait plus que 250 familles en 1850, pour remonter à 500 en 1901.

En 1909, les troupes du gouvernement jeune-turc envahirent le pays et l'opprimèrent durement pour contenir les aspirations des Albanais à l'indépendance. En décembre 1912, arriva l'armée grecque refoulant les Turcs et prenant possession du pays. Puis ce fut la mêlée générale dans les Balkans pendant la guerre de 1914-1918 et même après. Si les Allemands et les Autrichiens ne firent que passer, la situation devint pénible en 1916. Les Italiens convoitaient la région, les fonctionnaires et les troupes envoyées en Épire par le gouvernement que Vénizélos avait constitué à Thessalonique y rencontraient ceux du roi Constantin. Les bandes adverses se disputaient le pays et Moschopolis fut de nouveau pillée et brûlée en octobre 1916. Pour mettre fin à l'anarchie, l'armée française d'Orient organisa un gouvernement autonome à Corytsa (déc. 1916). Après bien des pourparlers, ce que les Grecs appellent toujours l'Épire du Nord fut reconnu comme faisant partie de l'Albanie, y compris Moschopolis, mais de celle-ci il ne restait plus que des ruines.

Ce rapide aperçu donne une idée de la situation dramatique dans laquelle se trouvaient souvent les habitants de contrées aussi agitées par le conflit des races. L'auteur en donne un tableau parfois bien sombre, mais parfaitement vrai. Il aurait certes gagné à mieux ordonner son récit et à éviter les digressions inutiles. Du moins il a fourni aux historiens des éléments nouveaux d'information qu'ils devront toutefois dégager de son parti pris au sujet des événements auxquels il fut mêlé et qui furent la cause de son expulsion.

R. JANIN.



SMET (J.), O. CARM., *The life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières* (Textus et studia historica Carmelitana), in-8°, 242 p., Rome, 1954.

Saint Pierre Thomas, malheureusement peu connu de nos jours, a joué en Orient, pendant les treize dernières années de sa vie, un rôle très important par les missions que les papes lui confièrent en Serbie, à Constantinople, en Crète et en Chypre.

Il naquit vers 1305 à Salles-de-Belvès dans le Périgord, de parents pauvres. Il entra chez les Carmes, fit de brillantes études et remplit différentes charges de son Ordre, entre autres celle de procureur général. Son activité politique commença en 1353, lorsque le pape Innocent VI, l'ayant nommé évêque de Patti et Lipari en Sicile (17 nov. 1354), l'envoya en qualité de nonce en Serbie. Étienne Douchan, après avoir manifesté la volonté de faire l'union de son pays avec Rome, était revenu à d'autres idées. Aussi reçut-il fort mal l'envoyé pontifical qui n'aboutit à rien. Pierre ne put empêcher la guerre entre Venise et la Hongrie, toutes deux désireuses de s'assurer la possession de la Dalmatie (1356-1358). En 1356 il arriva à Constantinople comme légat du pape, décida l'empereur Jean V Paléologue à réaliser son projet de faire l'union avec Rome, mais il se heurta à l'opposition du clergé grec. De là il se rendit en Chypre, fit le pèlerinage de Jérusalem et revint en Europe. Le pape le nomma évêque de Coron au Péloponèse (10 mai 1359) et légat du Saint-Siège dans le Proche-Orient avec des pouvoirs spéciaux. Pierre se mit à la tête de la ligue formée contre les Turcs par le Saint-Siège, le roi de Chypre, la république de Venise et les Hospitaliers de St-Jean. Il assista à la prise et à la destruction de Lampsaque, combattit l'hérésie en Crète, contribua à la défense de Smyrne, couronna Pierre I<sup>er</sup> de Lusignan roi de Chypre (24 nov. 1358), visita son diocèse de Coron, puis passa à Attalia que le roi Pierre venait de conquérir (24 août 1361). Sur ces entrefaites la peste éclata en Chypre. Pierre s'y rendit, prescrivit des prières publiques à Nicosie et à Famagouste et obtint la cessation du fléau. C'est alors qu'il devint le confesseur de son futur biographe, Philippe de Mézières. En 1362 se préparait, sous l'impulsion du pape Urbain V, une nouvelle croisade. Pierre Thomas remplit diverses missions en Europe pour gagner des adhérents et pacifia plusieurs villes d'Italie. Le 5 juillet 1364, le pape le nomma patriarche de Constantinople et légat pontifical auprès de la croisade. Celle-ci fut un moment retardée par le refus de Venise d'y participer. Le légat se rendit à Rhodes où se concentrait la flotte chrétienne (27 juin 1365). L'expédition eut son couronnement par la prise d'Alexandrie, le 9 octobre suivant. Malheureusement le conseil des barons obligea Pierre I<sup>er</sup> à ramener ses troupes en Chypre. Pierre Thomas écrivit à cette occasion une longue lettre au pape Urbain V et à l'empereur Charles IV. Au moment où il s'apprêtait à retourner en Europe, il mourut à Famagouste, le 6 janvier 1366. La sainteté de sa vie, son zèle apostolique et les miracles opérés sur sa tombe déterminèrent Pierre I<sup>er</sup> et son chancelier, Philippe de Mézières, à demander au pape sa canonisation.

Philippe de Mézières (1327-1405) composa sa vie peu de temps après sa mort. Ce personnage fut un grand homme d'action, tour à tour soldat, chancelier du royaume de Chypre, puis conseiller de Charles V de France. Quelques années après la mort du saint, il entra en France, servit Charles V, puis termina sa vie au couvent des Célestins de Paris, où il écrivit plusieurs ouvrages en latin et en français. Sa Vie de saint Pierre Thomas est une source précieuse de renseignements sur l'activité du Saint-Siège en Orient pendant une partie du xiv<sup>e</sup> siècle. Elle a été trop négligée par les historiens, mais le professeur roumain Nicolas Jorga a montré le grand cas qu'il faut faire de Philippe de Mézières facilement dédaigné par les auteurs modernes.



La Vie est écrite en un latin qui souvent est en désaccord avec le classique. Il en existe un certain nombre de manuscrits. Le P. Godefroy Henschen en a publié un bon dans les *Acta Sanctorum* (Jan. II, pp. 990-1023; 2<sup>e</sup> éd., III, pp. 610-628). Le P. Smet a étudié les divers manuscrits et s'est arrêté à celui qui s'est avéré le meilleur, tout en tenant compte des variantes trouvées ailleurs (pp. 51-188). Il ne s'est pas contenté de publier le texte, il l'a enrichi d'une quarantaine de pages (bibliographie, vie de Philippe de Mézières, manuscrits), sans compter les notes historiques ajoutées au texte. A la fin il publie huit appendices sur les missions de s. Pierre Thomas et sur divers événements contemporains qui permettent de mieux comprendre l'activité de celui-ci. Un index des noms de personnes et de lieux termine l'ouvrage, qui rendra les plus grands services pour l'étude des années 1553-1366 où se sont accomplies les diverses missions du saint.

R. JANIN.

G. HOFMANN, *Orientalium documenta minora*, ed. G. H., cooperantibus Th. O'Shaugnessy et I. Simon. (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, Ser. A, Vol. III, fasc. 3.) Roma, Institutum Pontificium Orientalium Studiorum 1953. In-4<sup>o</sup> de xi + 84 p.

Dans ce fascicule de la grande Collection qu'il dirigeait avec tant de compétence, le regretté P. Hofmann s'est proposé de recueillir tous les actes mineurs émanés, sous forme de lettres ou de décisions, des personnalités dont l'activité s'est trouvée liée, au concile de Florence, avant, pendant ou après sa tenue. La collection réunit 45 documents dont 35 se rapportent à l'Église grecque, 6 à l'Église arménienne et 4 aux coptes et aux éthiopiens. Les pièces du dossier nous sont parvenues et ont été éditées en original grec, arabe, arménien ou éthiopien ou en version latine (la majorité des textes byzantins). Tandis que ses deux confrères nommés dans le titre donnaient leurs soins aux écrits orientaux, le P. H. réunissait en un seul recueil les actes grecs disséminés partout; il en améliorait la lettre sur base de nouveaux témoins, ou seulement par une lecture plus attentive des copies authentiques utilisées par ses prédécesseurs et y ajoutait quelque rare inédit (v. g. le n<sup>o</sup> 23, la lettre par laquelle le patriarche Joseph II récusé Bâle comme siège du futur concile). Disposée dans l'ordre chronologique, la collection va de 1422 à 1443. Les documents impériaux sont les plus nombreux (16 actes dont un de l'empereur de Trébizonde contre 10 du patriarche). Une décision synodale, celle du prétendu concile hiérosolymitain de 1443 condamnant l'union, fait exception dans la série. Le reste émane d'apocrisiaires, mandataires de l'Église ou de l'État, de prélats de diverses obédiences ou de simples fonctionnaires laïcs comme Georges Amiroutzès.

Une première constatation que renforce la longue liste dressée p. x, xi des actes connus et totalement perdus, porte à penser que la collection est loin d'être complète. Il y manque nombre de pièces officielles signalées d'autre part et plus encore d'actes privés délivrés durant le concile. Parmi ces derniers figurent les formules de profession de foi demandées à tous les présents, ecclésiastiques ou séculiers, dont on trouvera dans cette revue même (t. X, 1952, pp. 60-69) un type suggestif. Une catégorie de textes non représentés dans ce recueil concerne les déclarations spontanées ou imposées rejetant le concile de Florence. J'ai retrouvé celle d'un métropolitain de Serrès et il doit y en avoir d'autres.

Le P. Hofmann mettait une extrême conscience à éditer les textes qu'il éditait. C'est pourquoi ceux qu'il nous redonne ici ont gagné à retenir sa scrupuleuse attention. Il en est cependant un qui fait exception, le dernier de la série, soit le n<sup>o</sup> 45, l'acte synodal précité dont l'importance liée au rejet du concile de Florence

par les patriarches d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie n'est pas déniaable. Or, en donnant ses préférences au cod. Vatic. Ottobon. gr. 418, l'éditeur ne pouvait pas plus mal tomber. Non seulement le scribe, plus tardif qu'on ne pense (xvi<sup>e</sup> et non xve s.), est passablement brouillé avec l'orthographe et quelque peu avec la syntaxe, mais il est de mauvaise foi et truffe sciemment son modèle d'étrange-tés. Des expressions comme : μητροφόνος πατριάρχης (P. 70, l. 19-20), μητροπο-λίδια (l. 23), ἐπισκοπίδια (l. 23) sont des produits de son cru, parfaitement étran-gers aux autres copies du même document, par ex. aux codd. Athen. 142 et 834, et à l'Ottobon. gr. 205. Une étude critique de ce document dont l'authenticité absolue reste à prouver amènera à en corriger le texte fort corrompu auquel la tradition manuscrite donne trois longs titres de libellé assez différent. Quelques errata : P. 69, l. 15 : le ms. utilisé ajoute, comme les autres copies, κουστωδίων après συναθροισθεῖσαν; P. 71, l. 12, lire Ἐθεν τοι. l. 19 βεδήλους. P. 72, lire 1. 6 κηρύξαι, l. 12, ἔχειν très net dans le ms. et l. 19 ἀδωροδοκήτως. Mais c'est le texte lui-même qui aura besoin d'être amendé. Voici un échantillon de ce que donne un manuscrit non utilisé P. 70, l. 26-27, l'athen. 142 ἄπερ οὐ μόνον ἐν ἑαυτοῖς κατέχειν ἀνέχονται τὴν ἰδίαν φθοράν καὶ ἀπώλειαν.

V. LAURENT.

HOFMANN (G.), S. J., *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis. Acta Latina Concilii Florentini* (= Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores; Series B, Vol. VI), Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1955, LVI-288 p. Prix : 6 200 liras.

On n'est qu'imparfaitement renseigné sur le concile de Florence, parce que les actes ou protocoles n'existent plus. C'est pourquoi on est heureux de pouvoir consulter des exposés qui, pour n'être pas officiels, n'en fournissent pas moins des gages de sécurité. Tel est l'ouvrage qu'André de Santacroce, avocat consistorial, adressa à l'empereur d'Allemagne Albert V sous le titre de *Dialogus*. Écrit peu de temps après l'union conclue avec les Arméniens (22 nov. 1439), c'est un document de première main, puisqu'il émane d'un témoin qui a assisté à tous les événements qu'il raconte. Il y expose en effet les raisons de la convocation du concile et de son transfert de Ferrare à Florence, puis le déroulement des faits dans ces deux villes. L'ouvrage est présenté sous la forme d'un dialogue entre l'auteur lui-même et le protonotaire Louis Pontano.

Le titre adopté par le R. P. Hofmann n'est pas exactement celui d'André de Santacroce, mais il répond bien au but poursuivi par celui-ci : exposer les faits tels qu'ils se sont produits. Le texte choisi est celui du Vaticanus latinus 4119, considéré comme le meilleur, mais il en existe d'autres qui n'ont pas été négligés. Le R. P. fait d'abord connaître André de Santacroce et ses écrits relatifs au concile, puis il les résume en comparant son texte avec le protocole grec.

L'œuvre d'André de Santacroce comprend trois parties : d'abord un traité apologétique sur la primauté et sur la légitimité du concile (p. 2-24), puis viennent les discussions publiques de Ferrare du 8 octobre au 13 décembre 1438 (pp. 25-133) et celles de Florence du 2 au 24 mars 1439 (pp. 134-222), suivies de plusieurs documents intéressant directement le concile, comme les discours de divers orateurs (le cardinal Julien Cesarini, Jean de Montenegro, Jean de Torquemada, le pape Eugène IV), la déclaration de Bessarion sur la consécration de la Sainte Eucharistie, la promulgation du décret d'union avec les Grecs (6 juil. 1439) et enfin un bref résumé de l'union avec les Arméniens, le 22 novembre 1439 (pp. 223-269).

Un quadruple Index, dressé par le R. P. J. Gill, S. J. (citations, noms des personnages et des lieux, noms des choses et index général), permet une facile consultation de tout l'ouvrage (pp. 273-288). Celui-ci s'impose désormais à l'attention des historiens soucieux d'une sérieuse information, en raison de son contenu et de sa présentation conforme à la saine critique.

R. JANIN.

CANDAL (Em.), S. J., *Joannes de Torquemada, O. P., Oratio Synodalis de Primatu* (= Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores; Series B, Vol. IV, fasc 2), Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1954, in-4°, LXXXIV-116 pages. Prix : 4 700 lire.

Ce discours n'était pas destiné à convaincre les Grecs, car le P. Jean de Montenegro, O. P., avait déjà par deux fois exposé pour eux la doctrine catholique sur la Primauté romaine. Ceux que le P. Jean de Torquemada voulait atteindre, c'était tout d'abord les prélats obstinés qui continuaient à tenir à Bâle un pseudo-concile alors qu'Eugène IV avait ordonné le transfert de l'assemblée à Ferrare, et qui avaient osé déclarer le pape déposé (25 juin 1439). C'était également ceux qui, de bonne foi, comme le cardinal Julien Cesarini, croyaient à la supériorité du concile sur le pape. C'est dire l'importance du discours et la nécessité de le reproduire parmi les pièces essentielles du Concile de Florence.

A la 4<sup>e</sup> session du Concile de Constance (30 mars 1415), l'assemblée avait adopté un décret déclarant que tout chrétien, de quelque dignité qu'il fût, même papale, était tenu d'obéir au concile œcuménique pour toutes les questions concernant la foi et « l'extirpation du schisme ». A la 5<sup>e</sup> session (6 avril), à ce dernier membre de phrase le concile substitua celui de « la réforme générale de l'Eglise de Dieu dans sa tête et dans ses membres ». L'idée avait fait son chemin depuis plus de vingt ans et menaçait l'unité de l'Eglise. Il importait donc d'y couper court en établissant de façon irréfutable la primauté du pontife romain. C'est pourquoi Eugène IV demanda un débat solennel pour traiter à fond la question et faire disparaître toute équivoque. Deux orateurs furent désignés pour débattre le problème, le cardinal Julien Cesarini pour exposer la théorie de Constance et de Bâle et le P. Jean de Torquemada pour défendre la thèse catholique.

On ne connaît pas la date précise où eut lieu ce débat. Toutefois il est certain que ce fut avant la clôture du concile de Florence et probablement dans les derniers jours d'octobre 1439. Il est également certain que le discours de Jean de Torquemada n'a pas été prononcé tel que nous le possédons, ne serait-ce qu'en raison de sa longueur, puisqu'il ne remplit pas moins de 87 pages in-4°. D'ailleurs l'auteur lui-même dit qu'il a rédigé son texte d'après la discussion qu'il eut avec le cardinal Julien Cesarini et il a certainement développé son argumentation dans le silence du cabinet.

Le R. P. Emmanuel Candal, S. J., a fait précéder son édition d'une longue Introduction (65 pages), dans laquelle, après avoir donné la bibliographie du sujet, il expose certains détails nécessaires pour replacer le discours dans son vrai cadre; but et occasion de la controverse, biographie des deux antagonistes, Jean de Torquemada et Julien Cesarini. Il analyse ensuite le discours lui-même, puis il traite de sa valeur au double point de vue théologique et historique. Plusieurs éditions du discours ayant paru depuis celle de Cologne en 1480, mais avec des erreurs et des lacunes; on ne pouvait en faire une qui fût correcte qu'en faisant appel aux meilleurs manuscrits. C'est ce qu'a fait le R. P. Candal. Il a ainsi obtenu un texte qui satisfait aux exigences de la saine critique.

R. JANIN.



UNION ACADÉMIQUE INTERNATIONALE. *Monumenta Musicae Byzantinae* : *Transcripta* ediderunt Carsten Höeg. — H. J. X. Tillyard. — Egon Wellesz una cum archimandrita Cryptaeferratae. Vol. VIII : *The hymns of the Hirmologion*. Part. III, 2. Transcribed by Aglaïa AYOUTANTI, revised and anotated by H. J. W. TILLYARD, Copenhagen, Ejnar Munksgaard. 1956. In-8°, ix + 95 p. — Vol. IX : *The Akathistos Hymn*, introduced and transcribed by Egon WELLESZ. Copenhagen, 1957. In-8°, xcii + 108 pages.

Dans la magnifique entreprise des *Monumenta Musicae Byzantinae*, la section des *Transcripta* est celle qui intéresse le plus directement le public qui désire connaître ce qu'était la musique byzantine. Ce n'est en effet qu'en transcrivant en signes musicaux modernes les signes qui indiquent dans les manuscrits les mélodies des tropaires et des canons liturgiques qu'on peut rendre celles-ci accessibles à nos contemporains. Peu d'hommes sont capables d'un tel travail et il leur faut être reconnaissants du service qu'ils rendent ainsi à la science et à l'art.

Il ne nous appartient certes pas de porter un jugement sur des études aussi spéciales, et nous ne pouvons que faire confiance à des savants, qui, comme Tillyard et Wellesz, ont passé de nombreuses années de leur vie à un déchiffrement aussi délicat. Aussi ne ferons-nous, en présentant ces volumes, que des remarques pour ainsi dire extérieures.

I. L'Hirmologion auquel se rapporte le volume VII des *Transcripta* est celui du monastère athonite des Ibères (codex 470), dont le fac-similé a paru dans le volume II des *Monumenta* (fac-similés). Un premier volume de *Transcripta* de cet Hirmologion a été publié précédemment (= *Transcripta*, vol. VI). Celui que nous présentons contient les hirmoi, au nombre de 21, du 3<sup>e</sup> ton plagal, dit aussi ton *grave* (Varys). Un commentaire justifie ou explique les passages difficiles qui se rencontrent dans chacun des canons.

Un problème devant lequel le « transcripteur » s'est trouvé placé est celui de la division et du nombre des lignes de chaque ode. Il l'a résolu, autant que possible, nous dit-il, en suivant l'édition de Nicolaidès (Athènes, 1906), c'est-à-dire toutes les fois que l'hirmos en question se trouvait dans cette édition. Pour les autres cas, H. J. W. T. s'est fié à son propre jugement. Il ne semble donc pas qu'il ait connu l'édition de l'Hirmologion, beaucoup plus complète, de S. Eustratiadès, parue en 1932, qui offre en bien des cas une division différente. Faite sur le *Coislin*. 220, avec compléments sur le *Lavra* B 32 (malheureusement sans indication pour les distinguer), elle contient les hirmoi de tous les tons, et en ce qui concerne le ton grave, tous ceux transcrits par H. J. W. T. s'y trouvent, et quelques autres en plus, auxquels il faut ajouter parfois, pour des canons communs aux deux éditions, un ἄλλος εἰρμός (Eustratiadès, n° 281, ode 4, et n° 286, odes 3 et 5; cf. Tillyard, n°s 2 et 6). Je ne crois pas cependant que le fait de n'avoir pas utilisé Eustratiadès ait eu pour H. J. W. Tillyard des inconvénients appréciables, car on peut bien penser que l'estimation de ce savant ne le cède en rien, c'est le moins qu'on puisse dire, à celle des deux éditeurs grecs, Nicolaidès et Eustratiadès.

Ces différences avec l'édition d'Eustratiadès ne sont pas les seules. Il y en a dans l'ordre des canons, ce qui importe assez peu; il y en a aussi dans l'intitulé et l'attribution des canons, et cela d'avantage d'intérêt. Ainsi les canons 8, 19, 20, sans attribution dans Tillyard, sont attribués par Eustratiadès (n°s 291, 290, 288), le 1<sup>er</sup> et le 3<sup>e</sup> à André de Crète, et le 2<sup>e</sup> au patriarche Germain. En revanche, les canons 12, 13, 17 (= Eustratiadès, n°s 304, 305, 311) sans attribution dans Eustratiadès, sont attribués dans Tillyard à André Pyrrhos, à Elie de Jérusalem, à Sicéotès.



En outre, le canon 15 (= Eustratiadès, n° 311), sans titre dans Eustratiadès, a dans Tillyard le titre : *Pour les Anargyres*, quoiqu'il n'y soit pas question d'eux. Au sujet d'André Pyrrhos, Eustratiadès signale que dans certains manuscrits il est nommé André ὁ Πηρός, dans d'autres André ὁ Τυφλός. Il se pourrait qu'il s'agisse d'un mélode André surnommé l'Aveugle, et que la forme de Πυρρός ou Πυρός que l'on rencontre aussi soit une fausse graphie pour Πηρός. C'est ce que soutient S. Eustratiadès, *Ποιηται καὶ ὁμογράφοι* (Jérusalem 1940, p. 616-620).

Autre remarque du même ordre. Le n° 13 (= Eustratiadès 306) porte dans Tillyard la suscription : « De Cyprien, patriarche de Jérusalem ». C'est certainement une erreur, du fait que dans la liste des patriarches de la Ville Sainte il n'y a aucun titulaire de ce nom. Dans Eustratiadès, la pièce est attribuée à Cyprien moine. L'origine de la méprise doit être une abréviation de *μοναχοῦ* faussement résolue en *πατριάρχου*.

Ces quelques remarques, encore une fois, ne touchant point à l'objet de l'ouvrage, indiqué par le titre même de la collection.

Le volume est muni d'utiles tables de consultation, parmi lesquelles nous signalons spécialement un *index hirmorum* alphabétique.

II. L'hymne Acathiste, qui fait l'objet du vol. IX des *Scripta*, est celui du manuscrit *Ashburn*. 64 de la Laurentienne. Il fait partie du *Contacarium* publié dans le volume IV des *Monumenta* (fac-similés). E. Wellesz, qui s'est chargé de cette « transcription », a utilisé en outre pour ce travail un autre manuscrit noté, le Cod. E. B. VII de Grottaferrata, un palimpseste, malheureusement assez peu lisible depuis qu'un traitement chimique lui a été appliqué pour faire apparaître le texte latin sous-jacent.

La « transcription » est précédée d'une longue introduction (p. XIII-XCII). E. W. s'y occupe d'abord de la place de l'Acathiste dans la liturgie. Nous résumons ses données. La place actuelle de l'hymne est au 5<sup>e</sup> samedi de Carême. Mais un kontakion du Sinai, cod. 925, du x<sup>e</sup> siècle, la marque au 25 mars, fête de l'Évangélismos; et de même, le cod. *Vindobon. suppl. gr.* 96, de la fin du XI<sup>e</sup>, ou du début du x<sup>e</sup> siècle, de même aussi le récit de l'ancienne version latine dont nous parlerons plus loin. Il faut voir là, sans nul doute, une tradition remontant à l'origine. Elle ne concerne toutefois que l'hymne elle-même, c'est-à-dire les 24 stances, et non le kontakion liminaire Τῇ ὑπερμάχῳ, car celui-ci, contrairement à la règle commune, n'a aucun lien avec le thème de l'hymne. P. F. Krypiakewicz (BZ, 1909, 361 sq.) a proposé de voir dans le tropaire Τὸ προσταχθέν, qui se chante aux Vêpres de l'office de l'Acathiste, le véritable kontakion de l'hymne, dont, en effet, il indique le thème. E. W. fait sienne cette solution.

Il est assez naturel de penser que le kontakion actuel, à l'accent triomphal, a remplacé l'ancien, quel qu'il ait été, à l'occasion d'un très grand événement, à la suite d'une victoire apparue miraculeuse. Le récit du Triodion rattache l'hymne Acathiste aux trois sièges fameux de Constantinople, l'un par les Avars sous Héraclius, les deux autres par les Arabes respectivement sous Constantin IV et Léon III, et à la protection de la Théotocos qui délivra la ville. C'est pourquoi aussi l'attribution de toute l'Acathiste a été faite soit à Sergius, soit à Germain, patriarches, l'un sous Héraclius, l'autre sous Léon III. Papadopoulos-Kerameus, lui, a préféré la circonstance du siège de la capitale par les Russes, au temps de Photius; et il a, en conséquence, attribué à celui-ci la composition de l'hymne. Cette thèse du savant grec, victime ici de son admiration pour le célèbre patriarche, digne de toutes les couronnes, a reçu de la part de M. Théarvic (EO, 1904, 193-300) une prompte réfutation, qui, malheureusement trop peu connue, n'a pas empêché cette méprise de trouver crédit près d'un demi-siècle. Après le récent travail de dom Huglo (*Le Muston*, 1951, p. 33-34) et la présente étude de Wellesz, on peut espérer qu'on n'en tiendra désormais plus compte.

Pour ce qui est de l'attribution positive, il importe, d'après ce qui a été dit plus haut, de considérer séparément le kontakion liminaire et l'hymne elle-même. En ce qui concerne le kontakion, il y a peut-être lieu de tenir compte du récit introductif de l'ancienne traduction latine de l'Acathiste (début du ix<sup>e</sup> siècle) publiée par dom Huglo (*Le Muséon*, pp. 33-34), qui, attribuant le tout à saint Germain de Constantinople, permettrait de lui attribuer au moins le Kontakion. C'est la position du critique bénédictin, mais Wellesz, qui reproduit ces données, n'en tire lui-même aucune conclusion. Ce qui paraît l'intéresser uniquement, c'est de savoir qui est l'auteur de l'hymne. Et là-dessus, il se prononce nettement pour Romanos. Ce qui l'y incline, c'est la similitude d'idées et de formules au point de vue doctrinal avec d'autres compositions de ce mélode. Je serais, quant à moi, plus réservé, car, une fois entrées dans le courant orthodoxe, idées et formules théologiques deviennent un bien commun, et ne peuvent plus guère servir qu'à distinguer ceux qui les ont de ceux qui ne les ont pas, c'est-à-dire, ici, des hérétiques soit monophysites, soit nestoriens. E. W. fait grand cas aussi, pour en tirer argument, de la strophe VII, qui, dirigée contre les philosophes païens, et nommément les Athéniens, doit avoir été écrite avant la fermeture en 529 de l'école d'Athènes, dernier bastion du paganisme gréco-romain. Cette considération est suggestive, certes, pour marquer l'époque de la composition, mais suffit-elle pour en désigner l'auteur, et, en particulier, l'identifier avec Romanos? Sur une question aussi délicate, il est prudent d'attendre des données plus sûres.

E. Wellesz fait précéder sa « transcription » musicale d'une édition du texte. Celui-ci a été disposé, selon l'arrangement, qui paraît heureux, de C. del Grande. L'édition suit le cod. *Ashburn.* 64 dont il doit aider la lecture; c'est pourquoi n'y sont corrigées que les fautes d'orthographe et non point celles dont la correction créerait un désaccord avec la musique. On trouvera cependant en note les variantes de l'édition de Pitra, mais point celles de l'édition d'Eustratiadès (Thessalonique 1917), qui ne semble pas avoir été connue ou du moins atteinte.

Encore deux légères remarques avant de terminer. E. W. (p. viii) fait du Synaxaire l'équivalent oriental des *Acta sanctorum* occidentaux. C'est à la fois trop dire et trop peu. Trop, car le Synaxaire est un livre liturgique, de caractère officiel, tandis que les *Acta Sanctorum* sont une publication de caractère privé, d'ordre scientifique, un recueil de sources et d'études sur l'histoire et le culte des saints. Trop peu, car les *Acta Sanctorum* constituent une collection qui compte actuellement quelque 70 volumes épais in-folio, et risque d'atteindre ou de dépasser la centaine quand elle sera achevée, tandis que le Synaxaire tient facilement dans un seul d'entre eux.

L'autre remarque ne vise qu'une distraction. Apollonius de Laodicée au lieu d'Apollinaire (p. xxvi et à la table des noms, p. 108).

En appendice est la transcription, due à Jorgen Raasted, du « proshomoeon Τῷ ἀναστάντι σοι », qui se trouve dans le même *Contacarium Ashburnamense* 64.

Comme j'en ai averti ci-dessus, il me faut, n'ayant point de compétence en la matière, laisser à d'autres le devoir d'apprécier comme il convient, dans ce travail délicat de résurrection des mélodies byzantines, avec le soin apporté et l'effort accompli, la qualité du résultat obtenu.

V. GRUMEL.

KOTSÔNÈS (Archimandrite Hiér. I.), 'Η κανονική ἀποφίς τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων (*Intercommunio*), in-8°, 332 p., Athènes, 1957.

— Προβλήματα τῆς Ἑκκλησιαστικῆς οἰκονομίας, in-8°, 278 p., Athènes, 1957.

I. La question de l'intercommunion avec les hétérodoxes est une de celles

qui préoccupent les Églises orthodoxes, surtout depuis le début du siècle. Jusqu'alors elles l'avaient traitée par la négative, puisque le patriarcat de Constantinople avait refusé toute entente avec les protestants aux *xvii<sup>e</sup>* et *xviii<sup>e</sup>* siècles et que l'Église russe avait fait de même avec les anglicans au *xix<sup>e</sup>*. C'est aux États-Unis que la question fut de nouveau posée de façon pratique. Le clergé épiscopalien (anglican) y baptisait et enterrait les orthodoxes dans les localités où ceux-ci n'avaient pas de prêtres. Raphaël, évêque melkite orthodoxe de Brooklyn, alla plus loin. En juin 1910, il publia une lettre dans laquelle il soutenait que les orthodoxes pouvaient recevoir les sacrements des ministres anglicans, sauf la Confirmation, ce qui causa d'ailleurs un profond émoi. Cependant l'idée de l'union avec les Églises orthodoxes faisait son chemin aux États-Unis, où la pratique de l'intercommunion devenait de plus en plus commune. L'archevêque d'Athènes, Mélétios Métaxakis, s'y rendit en 1917 avec une délégation, pour amorcer la discussion. Il eut à répondre aux questions très précises que lui posèrent les évêques anglicans. Bientôt des esprits hardis lançaient l'idée d'une « Société des Églises », comme on fondait alors la « Société des Nations ». On parla de l'Union à la Conférence de Lambeth en 1920, puis aux fêtes données à Londres en 1925 pour le seizième centenaire du concile de Nicée, au cours desquelles les représentants des Églises orthodoxes prirent part à une cérémonie religieuse avec les anglicans. A cette occasion, les patriarches Photios d'Alexandrie et Damianos de Jérusalem admirèrent que les orthodoxes pouvaient recourir au clergé anglican en cas de nécessité pour les baptêmes, les mariages et les enterrements. Cette prise de position fut vivement combattue en Grèce et en Roumanie. Certains prélats prenaient des initiatives hardies en donnant la communion à des non orthodoxes, comme les patriarches Dmitrije de Serbie et Myron de Roumanie, ou en concélébrant avec un bishop anglican, comme le métropolite de Sofia Stéphane.

A Lausanne (1927), la délégation orthodoxe souligna cependant que la participation aux sacrements d'une autre Église exige l'unité de la foi. Le patriarche Mélétios Métaxakis d'Alexandrie répéta la même chose à Lambeth en 1930, mais il admettait que les ministres anglicans pouvaient conférer aux orthodoxes le Baptême et les autres Sacrements, à l'exception de l'Eucharistie; encore la communion pouvait être donnée aux mourants. Ces déclarations suscitérent chez certains théologiens de véhémentes protestations. Malgré tout l'idée faisait son chemin. La Conférence entre théologiens anglicans et orthodoxes réunie à Bucarest (1935) conclut à la validité des ordinations anglicanes, ce qu'acceptèrent les patriarches de Constantinople, de Jérusalem et de Roumanie. Toutes ces concessions soulevèrent de violentes critiques. L'épiscopat orthodoxe, qui s'était assez inconsidérément laissé entraîner par le mirage de l'Union des Églises, fut amené à étudier la question plus à fond. Dès lors prévalut la doctrine que l'intercommunion exigeait l'identité de foi. A la Conférence d'Edimbourg (1937), les représentants de neuf Églises (dont les quatre patriarchats orientaux), insistèrent sur ce point, tout en reconnaissant que les Églises hétérodoxes sont « membres du Corps du Christ ». La marche arrière s'accrut. A Lund (1952), les délégués orthodoxes furent plus réticents. La même année, le patriarche Athénagoras de Constantinople invita le clergé à être très réservé au sujet de la participation aux cérémonies des hétérodoxes. La réunion d'Evanston aux États-Unis (1954), qui groupait plus de 150 Églises protestantes, montra aux orthodoxes qu'il était impossible d'obtenir de ces groupements une notion nette de leur conception de l'Église. C'est pourquoi la délégation du patriarcat de Constantinople déclara que l'union ne pouvait se faire que sur un accord parfait au sujet de la foi et en particulier de la nature de l'épiscopat. Le 20 mars 1957, le saint synode d'Athènes décida que, tout en continuant à faire partie du Mouvement œcuménique, l'Église de Grèce n'y participerait pas comme membre organique, mais qu'elle enverrait des théologiens laïques



comme observateurs pour suivre les travaux des Commissions, les ecclésiastiques n'étant pas autorisés à prendre part à ces réunions. Quatre théologiens laïques, mécontents de cette décision, envoyèrent au saint Synode un mémoire qui fut déclaré « irrecevable ». M. Alivizatos donna alors sa démission de secrétaire général de la Commission synodale chargée des relations avec les Églises étrangères. Comme on le voit, l'Église de Grèce a nettement raidi sa position. Elle n'est pas la seule. Aux réunions du Conseil Mondial des Églises aux États-Unis (juill.-août 1957), les représentants du patriarcat de Constantinople, qui parlaient aussi au nom des patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, insistèrent sur le fait que l'Église ne peut être qu'universelle d'après l'enseignement des conciles et la tradition apostolique. En conséquence ils se prononcèrent contre toute union qui ne respecterait pas ces principes.

L'archimandrite Hiéronyme I. Kotsônès, docteur en théologie, étudie la question de l'intercommunion au point de vue canonique. Après avoir précisé ce que l'on entend par « communion » et « intercommunion », il donne dans la première partie de son ouvrage les généralités sur celle-ci. Le chapitre 1 est le résumé des relations entre les Églises orthodoxes et les hétérodoxes jusqu'à nos jours (p. 13-48). C'est ce que nous avons brièvement rappelé plus haut, sauf que l'auteur a laissé de côté certains détails suggestifs sur les initiatives et les concessions de prélats haut placés. Le chapitre II (pp. 49-76) distingue dans la conduite des Églises orthodoxes le point de vue strictement canonique (*κατ' ἀκριβείαν*) et le point de vue pratique (*κατ' οἰκονομίαν*), c'est-à-dire ce qu'elles peuvent autoriser.

La deuxième partie étudie la communication avec les hétérodoxes dans le culte (sacrements, p. 79-266) et en dehors (participation aux Congrès et Conférences, aux œuvres apostoliques, éducatives et charitables, p. 269-274). Sans entrer dans les détails, ce qui nous entraînerait trop loin, nous nous contenterons d'enregistrer les conclusions (p. 272-283), en faisant remarquer que les Églises orthodoxes se montrent plus sévères que l'Église catholique sur des points essentiels, comme la validité du baptême et des ordinations chez les hétérodoxes qu'elles rejettent presque sans aucune discrimination, alors que celle-ci établit les distinctions nécessaires basées sur les décisions des conciles et sur la tradition.

Le principe général est que, en droit strict, la communication sacramentelle des orthodoxes avec les hétérodoxes n'est pas possible, puisque « la grâce n'est communiquée que dans la véritable Église ». Par exception on peut considérer comme valides les sacrements des seuls hétérodoxes qui embrassent la vraie foi. Au point de vue du droit orthodoxe, les sacrements des autres confessions chrétiennes sont donc invalides. On ne peut participer aux sacrements de l'Église qu'en ayant avec elle l'union complète des croyances. La communion aux sacrements est le résultat de l'unité de foi et non un moyen d'y parvenir.

Passons maintenant aux sacrements pris en particulier. La Sainte Eucharistie des hétérodoxes ne peut être considérée comme telle ni en droit ni en pratique. En conséquence il est absolument interdit de recevoir la communion des hétérodoxes et même d'assister à leur Messe. Le Baptême conféré par certains hétérodoxes peut être considéré comme valide. Un prêtre orthodoxe ne peut baptiser un enfant hétérodoxe, s'il sait qu'il sera élevé dans la religion de ses parents. Un orthodoxe ne peut être parrain d'un enfant hétérodoxe, ni un hétérodoxe parrain d'un enfant orthodoxe. Chez les hétérodoxes l'Ordre ne peut être considéré comme valide ni en droit ni en pratique. En conséquence un orthodoxe ne peut recevoir l'ordination d'un hétérodoxe, ni un évêque orthodoxe ordonner un hétérodoxe. Le mariage mixte est permis, mais à la condition d'être célébré devant un prêtre orthodoxe. Un hétérodoxe ne peut être témoin dans un mariage orthodoxe. Les Sacrements de Pénitence et d'(Extrême-)Onction excluent toute participation des hétérodoxes, aussi bien dans la pratique qu'en droit strict.



Depuis le <sup>xix</sup>e siècle, certaines habitudes se sont introduites qui peuvent être maintenues. Un prêtre orthodoxe peut présider les funérailles des hétérodoxes et faire pour eux certaines cérémonies, comme la bénédiction de l'eau; on peut se prêter les églises pour les cérémonies religieuses, échanger les prédicateurs, assister aux offices les uns des autres, etc. Les orthodoxes peuvent prendre part aux Congrès et Conférences avec les hétérodoxes. A certaines conditions, il leur est même recommandé de le faire, dans l'intérêt de la vérité religieuse et pour travailler à l'union. Ils peuvent également faire partie d'associations apostoliques, éducatives et charitables.

On ne saurait aller plus loin dans les relations avec les hétérodoxes sans qu'intervienne une décision du concile œcuménique. Les conciles particuliers n'ont aucun droit de modifier les saints canons, encore moins les évêques pris isolément.

Nous faisons remarquer que cette doctrine a déjà reçu bien des accrocs depuis le début du siècle. Si elle peut se justifier en droit strict, il ne manque pas de théologiens orthodoxes qui la trouvent vieillie, et donc sujette à révision. D'autre part, puisque le concile œcuménique est la seule autorité capable d'apporter les modifications jugées nécessaires, il est probable que la question ne sera pas résolue de si tôt, car le tenue de cette assemblée paraît de plus en plus problématique.

L'étude de l'archimandrite Hiéronyme I. Kotsônès mérite, par son sérieux et sa documentation, l'attention des canonistes et généralement de tous ceux qui veulent connaître les Églises orthodoxes. Elle est d'ailleurs suivie d'une bibliographie largement suffisante (pp. 291-303), d'un tableau des canons et ordonnances canoniques (pp. 305-306) et de deux index très utiles, l'un des noms de lieux (pp. 307-310) et l'autre des noms de personnes et des sujets traités (pp. 311-326).

II. Par « économie » on entend dans l'Église orthodoxe toute dérogation aux prescriptions canoniques. C'est l'équivalent de la *dispensatio* de l'Église latine. Cette question a été maintes fois traitée, aussi bien en Occident qu'en Orient, et par des canonistes éprouvés. Si l'infatigable travailleur qu'est l'archimandrite Hiéronyme Kotsônès s'en occupe, c'est parce qu'il estime que les travaux de ses devanciers sont trop austères et souvent inabordables pour les lecteurs. Il veut en donner une connaissance plus accessible au grand public et mieux adaptée aux temps où nous vivons. Si l'Église a fait des lois pour guider ses membres dans l'accomplissement de leurs devoirs de chrétiens, elle sait en varier l'application suivant les temps et les personnes. C'est donc leur esprit qui compte et non leur application rigoureuse. On peut constater cette conduite dans l'Église dès le début à propos des fidèles que la crainte des supplices avait fait apostasier.

L'auteur ne consacre pas moins de neuf chapitres à tourner la question sous toutes ses faces. Après avoir étudié dans le premier les problèmes soulevés par la définition même de l'« économie » et indiqué la valeur qu'ont à cet égard les idées des Pères et des écrivains ecclésiastiques des différentes époques, et montré dans le deuxième la conception de la dispense qui s'est établie en Occident comme en Orient, il constate qu'elle a moins de valeur dans l'Église latine que dans l'Église orthodoxe, qui laisse plus de liberté à ses enfants. Le but de l'« économie » n'est pas de supprimer la loi, mais de favoriser son application dans la mesure du possible (ch. III). Si « le Christ nous a affranchis », où se trouve la liberté, puisque des lois s'imposent à nous? Dans l'application de l'« économie », il faut nécessairement poser certains principes que l'auteur énumère dans le chapitre IV. Le cinquième est consacré aux limites de l'« économie » et à la distinction qui existe entre elle et les autres activités de l'Église. Certaines mesures prises par celle-ci peuvent altérer l'ordre canonique et créer un danger pour le salut des âmes. L'« économie » n'est opportune que lorsqu'elle est appliquée par l'autorité compétente, d'où étude sur les droits des évêques et des conciles locaux et œcuméniques (ch. VI). Quelle doit être la durée des mesures d'exception prises par l'Église? En principe autant

que durent les causes qui les ont fait prendre (ch. vii). Le chapitre viii étudie l'étendue des mesures de l'« économie ». Celle-ci ne peut être invoquée dans les cas où les dérogations seraient une violation de la loi divine et spécialement des vérités de foi. La question se pose surtout pour les relations avec les hétérodoxes. L'Église ne peut faire aucune concession sur ce point. La question de la validité des sacrements dans les Églises hétérodoxes est longuement traitée d'après la conception qui s'est établie à cet égard en Orient et qui a quelque peu varié suivant les époques (pp. 186-206). Enfin le chapitre ix traite des règles actuellement en vigueur pour chacun des sacrements.

Bien que relativement brève, cette étude est solidement étayée par les renvois aux décisions des conciles et aux travaux des canonistes. On ne peut pas dire qu'elle apporte du nouveau sur la question, mais elle a le mérite de reproduire sans fard les conceptions de l'Église orthodoxe. Elle est suivie d'une abondante bibliographie (pp. 243-254) et de trois index : canons et décisions canoniques (pp. 255-258), noms de lieux (pp. 259-260) et noms de personnes et de choses (pp. 261-273).

R. JANIN.

MÉGAS (George A.). **Gree kcalendar customs**, in-8° 159 pages. Athènes, 1958.

La Grèce exerce toujours un grand attrait sur les gens cultivés qui se sont familiarisés avec sa civilisation ancienne et moderne. Il est un point sur lequel on n'avait pas encore attiré leur attention d'une façon systématique : les coutumes populaires actuelles. Elles sont extrêmement variées, parce que les populations grecques ou hellénisées, aujourd'hui en grande partie réunies en Grèce depuis 1923, vivaient jadis en des régions très différentes, non seulement la presque île balkanique et les îles de la mer Égée, mais encore l'Asie Mineure jusqu'en ses confins orientaux. Le département de la presse et de l'information d'Athènes a confié à M. Mégas, professeur à l'Université de cette ville et directeur honoraire des Archives du folklore, le soin d'en présenter un tableau suggestif. L'ordre adopté est naturellement celui des saisons. L'auteur expose les coutumes suivies actuellement dans les diverses contrées. Bon nombre sont très anciennes et prouvent une origine nettement païenne, encore que certaines aient reçu une apparence chrétienne. Toutes ne sont d'ailleurs pas exclusivement grecques. Il en est, surtout celles qui rappellent l'ancien culte agraire, que l'on rencontre en des pays assez éloignés de la Grèce. Une cinquantaine de photographies illustrent le volume et en rendent la lecture à la fois plus agréable et plus intéressante.

R. JANIN.

BALOUT (Lionel), **Algérie préhistorique** (Publication du Gouvernement général de l'Algérie; Sous-Direction des Beaux-Arts), in-4°, 182 pages, 164 reproductions photographiques, 4 planches en couleur et une carte. Arts et métiers graphiques, Paris, 1958.

L'an dernier, nous avons eu l'occasion de dire dans cette revue (p. 224-225) tout le bien que nous pensions de la *Préhistoire de l'Afrique du Nord* du même auteur. Le présent ouvrage en est une illustration, qui vise surtout à décrire l'industrie des lointains ancêtres des Maghrebins actuels et à étudier les races qui se sont succédé en Algérie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la proto-histoire. Les six chapitres prouvent qu'il y eut là des civilisations différentes sur plusieurs points de ce que l'on a découvert au nord de la Méditerranée pour la même époque. Les patientes recherches continuées en divers secteurs ont permis

de retrouver une foule d'objets intéressant au plus haut point l'anthropologie. Les nombreuses illustrations de l'ouvrage, qu'il a fallu d'ailleurs limiter, en fournissent la preuve convaincante. Une carte permet de situer exactement les lieux qui ont été particulièrement étudiés.

R. JANIN.

*Festschrift W. Sas-Zaloziecky zum 60. Geburtstag*, in-8°, [8] + 214 pages, 114 fig., dans le texte et hors texte, Graz, 1956.

Les collègues et admirateurs de M. W. Sas-Zaloziecky, professeur à l'Université de Graz et Directeur de l'Institut d'Histoire de l'art, ont tenu à lui présenter pour le 60<sup>e</sup> anniversaire de sa naissance un volume d'hommages. Vingt-huit auteurs appartenant à divers pays ont contribué à former ce recueil. Signalons les études qui intéressent plus particulièrement nos disciplines : Walter Felicetti-Liebenfels, « Naissance et programme des images du templon byzantin au moyen âge », (p. 49-58); Hans Gerstinger, « Origine et développement des représentations anthropomorphiques byzantino-slaves des types synthronoi et paternité » (79-85); V. Laurent, « Un portrait inédit de Romain I<sup>er</sup> Lécapène » d'après un sceau de cet empereur (102-108); David Rice-Talbot, « Sur l'art « vision » byzantin » (144-145); Steven Runciman, « Les croix-reliquaires populaires en bronze à Byzance » (154-157); Paolo Verzzone, « Quartadecima Regio » (174-177). A la suite des articles on trouve la liste des œuvres de M. Sas-Zaloziecky et la table des nombreuses illustrations publiées dans le recueil et qui en rehaussent les études.

Les articles sont généralement consacrés à des sujets relevant de l'histoire de l'art, comme il était naturel pour honorer le jubilaire. Cependant il en est un qui concerne la topographie de Constantinople et c'est à celui-là que nous nous arrêtons parce qu'il nous semble appeler des remarques importantes. M. Paolo Verzzone, professeur à l'Université d'Istanbul, a cru pouvoir identifier la XIV<sup>e</sup> Région de Constantinople avec l'Hebdomon. C'est là une hypothèse originale, parce que l'on s'accorde à placer la XIV<sup>e</sup> Région au quartier des Blachernes sur la Corne d'Or. A première vue elle paraît séduisante, l'Hebdomon devant en effet posséder les divers édifices que la *Notitia urbis Constantinopolitanae* signale dans la XIV<sup>e</sup> Région (église, palais, thermes, théâtre, lusorium, etc.). Toutefois comme ce faubourg éloigné est distant de quatre kilomètres en ligne droite des remparts de la ville (Porte Dorée), c'est peut-être amplifier de façon excessive le sens de l'expression *spatio interiecto* qu'emploie la *Notitia* pour montrer que la XIV<sup>e</sup> Région était distincte de la ville proprement dite. Mais l'objection principale qui vient naturellement à l'esprit se base sur la description topographique. La *Notitia* dit nettement que le terrain de la XIV<sup>e</sup> Région, d'abord plat, s'élève fortement du côté droit vers le milieu pour retrouver ensuite une pente plus douce en direction de la mer (... *dextro autem latere in clivum surgente usque ad medium fere plateae spatium nimis pronum*...). Or on ne trouve rien de semblable à l'Hebdomon. La bourgade de Bakirköy (anc. Makrikeuy), qui l'a remplacé et dans laquelle subsistent quelques ruines, entre autres celles de l'église Saint-Jean-Baptiste construite en 391, est très peu élevée au-dessus de la mer voisine. Le palais impérial était sur un plateau plus à l'ouest, mais ce plateau qui domine la petite baie n'a qu'une faible élévation et ne présente nullement un abord difficile. Sans doute il y a des collines au nord de Bakirköy, donc sur la droite pour qui vient de Constantinople, mais elles sont de pente assez douce qui ne saurait être qualifiée de *spatium nimis pronum*, comme le dit la *Notitia*. Il n'est d'ailleurs pas prouvé qu'elles faisaient partie de l'agglomération à l'époque byzantine. Les quelques débris de constructions anciennes que l'on y remarque ne suffisent pas à supposer là un centre d'habi-



tation. On ne peut donc trouver à l'Hebdomon les éléments qui permettent d'y reconnaître les caractéristiques topographiques de la XIV<sup>e</sup> Région.

De plus, est-il certain, comme le pense P. Verzone, qu'un mur l'entourait, justifiant son identification avec la XIV<sup>e</sup> Région qui avait son enceinte propre (*muro proprio vallata*)? On n'en a trouvé trace nulle part. Le camp qui comprenait les édifices nécessaires à la vie militaire était certainement clos. De même le palais avec son καστέλλιον θεοδοσιανῶν (Théophane, éd. de Boor, I, 297) possédait de toute évidence des moyens de défense. Mais la bourgade elle-même? Il ne semble pas qu'elle ait été fortifiée. Du moins aucun texte connu ne permet de l'affirmer. Il est donc difficile de faire de l'Hebdomon une importante forteresse avancée pour défendre l'accès de la capitale, comme l'affirme P. Verzone. Il en existait d'ailleurs une qui jouait le rôle tout près de là, le Κοκλόδιον (Théophane, I, 353), situé sur le cap qui se trouve à l'est de l'Hebdomon, appelé aujourd'hui Zeytinburnu.

Pour en revenir au quartier des Blachernes, que l'on considère toujours comme l'emplacement de la XIV<sup>e</sup> Région, il est évident que le mur de Théodose l'unissait à la ville proprement dite, mais il rejoignait celui qui défendait la localité et dont il reste des témoins irrécusables sur les hauteurs voisines, là où s'élèvera plus tard le palais des Blachernes. Toutefois la célèbre église de la Vierge, qui n'existait pas au moment de la composition de la *Notitia*, restait en dehors des remparts, et c'est pour la protéger qu'Héraclius construisit un nouveau mur en 627. Vers 440, date approximative de la *Notitia*, la région située au sud et au sud-ouest des Blachernes et jusqu'au mur de Constantin devait n'avoir qu'une population très faible, sauf le long de la Corne d'Or, ce qui expliquerait l'expression *spatio interiecto*.

Quant au pont de bois (*pons sublicius*) que la *Notitia* signale dans la XIV<sup>e</sup> Région, P. Verzone affirme qu'il ne pouvait être aux Blachernes, parce que la mer est trop profonde dans cette partie de la Corne d'Or. Est-ce bien sûr? Lorsque le khagan des Avars vint mettre le siège devant la ville en 626 et qu'il essaya une attaque des remparts maritimes à l'aide de ses monoxyles, il fut obligé de concentrer ceux-ci près du pont Saint-Callinique, à l'embouchure du Barbyzès, pour les mettre hors de l'atteinte des vaisseaux byzantins qui ne pouvaient s'avancer jusque-là à cause de leur tirant d'eau (*Chonicon paschale*, Bonn, I, 720). Celui-ci n'était cependant pas considérable. On dit communément que le pont reliait les deux rives de la Corne d'Or, mais c'est là une pure conjecture, car on ne saurait produire aucun texte pour le prouver. Peut-être servait-il seulement à franchir les terrains marécageux de l'endroit qui, selon le pseudo-Codinus, ont donné son nom au quartier à cause des fougères (βλάχνα) qui devaient y pousser. Sans doute d'autres étymologies ont été données du mot Blachernes, mais celle-ci paraît acceptable.

La Corne d'Or n'a pas de grandes profondeurs dans la partie voisine des Blachernes. Il devait en être sensiblement de même au V<sup>e</sup> siècle, bien que les alluvions se soient accumulées depuis lors. La construction d'un pont en cet endroit ne devait donc pas présenter des difficultés insurmontables, même s'il s'agissait de relier les deux rives. Les Romains ne manquaient pas d'ingénieurs capables d'exécuter un tel travail. Qu'on se rappelle le grand pont de bois que Jules César jeta sur le Rhin pendant la campagne des Gaules.

Dans la note finale, l'auteur pense que la grande citerne à ciel ouvert qui se trouve au nord de Bakirköy et que les Turcs appellent Fildami fournissait l'eau nécessaire pour remplir le fossé du rempart de l'Hebdomon. C'est pourquoi il fait sienne l'opinion de J. B. Papadopoulos, d'après laquelle les trois grandes citernes de ce genre qui existent encore à Constantinople jouaient le même rôle. Or deux de celles-ci (Mocius et Aspar) sont à 800 et 1 000 mètres des murs, ce qui



ne s'explique pas dans cette hypothèse, et deux (Aétius et Aspar) se trouvent à un niveau inférieur du fossé, ce qui exigeait un système d'élévation des eaux dont on ne trouve nulle part la trace. Ces citernes devaient plus simplement assurer l'alimentation d'une ville populeuse, surtout lors des sièges. Celle de l'Hebdomon desservait le camp tout proche et peut-être aussi l'agglomération, qui n'eut sans doute jamais l'importance que lui suppose P. Verzone. Quant au rempart, nous avons vu qu'il est uniquement du domaine des hypothèses.

Pour les diverses raisons que nous venons d'exposer, il paraît difficile d'admettre la thèse de M. Paolo Verzone sans s'exposer à solliciter les textes et à en exagérer la portée.

R. JANIN.

HUSSEY (J.-M.), *Le monde de Byzance*, in-8°, 230 pages, Payot, 1958.

M. Hussey, professeur d'histoire à l'Université de Londres, est bien connu par son essai sur l'Église et l'enseignement dans l'empire byzantin de 867 à 1187, paru en 1937. Dans le présent ouvrage il a voulu condenser, à l'usage du grand public, ce que tout homme cultivé doit connaître du monde byzantin pour s'en faire une idée précise sinon complète. C'était, comme dit Jean Gouillard dans la préface, une « gageure » de présenter en 200 pages un aperçu clair de ce que fut cet empire qui domina l'Orient pendant plus de 1 000 ans et dont la civilisation continue à se faire sentir dans bien des domaines, surtout parmi les nations qui ont été formées plus ou moins directement par lui. L'ouvrage se divise en onze chapitres, dont les quatre premiers retracent l'histoire politique. Les autres sont consacrés au gouvernement impérial, à l'Église orthodoxe, spécialement sous les aspects de la vie chrétienne et du monachisme. L'auteur examine ensuite la vie quotidienne de la population, puis il passe aux manifestations de la vie de l'esprit, c'est-à-dire à la littérature et aux arts. Enfin un dernier chapitre montre quelles furent les relations des Byzantins avec leurs voisins. Une bibliographie de six pages indique les ouvrages importants à consulter, surtout ceux qui ont été publiés en anglais. C'est dans cette langue qu'a été écrit le livre dont nous avons ici une traduction française par François Vaudou. Dans une courte préface M. Jean Gouillard présente l'ouvrage dont il fait justement ressortir l'exposition claire basée sur une sérieuse documentation, sans recherche d'aucun effet de style. Ce n'est pas un mince compliment quand on se rappelle que pendant ces 1 000 ans bien des évolutions se sont produites, sans toutefois altérer sensiblement l'esprit byzantin où persiste la formation classique mais imprégnée de christianisme.

R. JANIN.

*Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire de leur arrivée en Grèce* (Collection de l'Institut Français d'Athènes, nos 92-94), Athènes, 1956, 3 volumes in-8°, 419, 498 et 486 pages.

Ces trois volumes disent la reconnaissance des collaborateurs grecs et français de l'Institut Français d'Athènes à l'égard de leur directeur et celle du Centre d'études d'Asie Mineure pour sa fondatrice et directrice M<sup>me</sup> Melpo Merlier. Les années écoulées depuis cet anniversaire (1950) n'ont fait que confirmer les mérites conjointement célébrés par ces volumes; le développement de l'Institut Français, de ses écoles, de ses éditions, en des circonstances assez difficiles, doit beaucoup à l'activité et à l'intelligence de son directeur et il nous est agréable de souligner, avec les collaborateurs de ces Mélanges, les services rendus.

Les articles et les études traitent d'une grande variété de sujets, où se reflète l'intérêt porté par les jubilaires à toutes les branches de l'activité intellectuelle en Grèce. Nous signalerons simplement ici les articles dont le sujet répond aux études byzantines proprement dites et que nous classerons sous les titres : littérature, histoire, archéologie. Pour plus de commodité nous donnons les titres en français.

1. *Littérature*. — N. P. Andriotès, *La crase du groupe ου + ε en o dans le grec du moyen âge et moderne* (en grec), I, 1-11. Cette rencontre peut donner lieu à trois résultats :  $\mu\omicron\upsilon \ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon$  peut rester sans changement, subir une aphérèse  $\mu\omicron\upsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon$ , donner lieu à une crase  $\mu\omicron\lambda\epsilon\gamma\epsilon$ . Ce dernier cas est attesté en plusieurs dialectes. — S. Antoniadès, *Ptochoprodromica* (en grec), I, 13-23. Considérations sur la littérature prodromique; la comparaison avec la littérature anglaise (Chaucer) et française (Villon, Rabelais) montre que les poèmes de Prodrome constituent un phénomène dans lequel apparaît un lien entre la prospérité matérielle, la satire et une renaissance littéraire. — M. Manoussakas, *Poèmes grecs sur la Crucifixion du Christ* (en grec), II, 49-74. Avec son érudition coutumière, l'auteur étudie les poésies paraliturgiques consacrées au thème de la Passion, celle de Marino Falieri, le poète crétois du  $xv^e$  siècle, celle d'Acace Diacrousès qui est un thrène de la Vierge au pied de la croix; Diacrousès a fait un arrangement d'un poème plus ancien dont l'auteur édite une version d'après Ivron 535 et Laura 1309. — A. Sigalas, *Le rétablissement du texte du roman Belthandros et Chrysantza* (en grec), II, 355-377. Cet article se rattache au même sujet traité par cet auteur dans les *Mélanges Grégoire*, III, 365-410. Prenant pour exemple le roman de Belthandros l'auteur essaie de retrouver à travers le texte actuel, connu par plusieurs éditions, toutes basées sur le *Parisinus* 2909, la forme primitive de l'œuvre; l'étude montre qu'elle a subi des remaniements. — Georges A. Mégas, *Le sujet du (roman) Callimaque et Chrysorrhoe* (en grec), II, 147-172. Analyse du sujet de l'œuvre, comparaison avec le contenu des récits et légendes populaires. L'auteur du roman s'est inspiré, au départ, de cette littérature des contes populaires, mais ne reste pas fidèle au genre, car il a versé dans le roman d'amour. — U. Lampsidès, *La tradition manuscrite de la Chronique de Panarétos et l'édition de S. Lampros* (en français), III, 93-97. L'édition de Lampros est loin d'être définitive, par suite d'erreurs et de négligences graves. — B. Tatakis, *Aristote critiqué par Théodoros Métochitès* (1260-1332). Dans sa critique d'Aristote, dont il loue la science mais déprécie la métaphysique, Métochitès fait montre d'un esprit à la fois critique et mystique qui distingue deux domaines, celui de la raison et celui de la foi. Il semble, d'après cet exposé, que Métochitès a encore beaucoup à nous apprendre.

2. *Histoire*. — Rodolphe Guiland, *Études byzantines. La disparition des courses*, I, 31-47. La passion des Byzantins pour les jeux de l'hippodrome s'est affaiblie dès le cours du  $xiii^e$  siècle à cause de la vogue nouvelle des tournois et passes d'armes; l'abandon du Grand Palais pour les Blachernes, la désorganisation des factions, la pauvreté de l'empire expliquent suffisamment cette désaffection. — Hélène Constantinidi-Bibikou, *Documents concernant l'histoire byzantine déposée aux Archives nationales de France* (en français), I, 119-132. Enquête dans les séries J et K des Archives, contenant les documents relatifs à l'Orient; réédition de trois lettres de l'époque de Charles de Valois, datées de 1308. — G. K. Spiridakès, *L'office du mitotès d'après le Livre du Préfet de Léon le Sage* (en grec), II, 417-423. Le *mitotès* (de  $\mu\iota\tau\omicron\varsigma$ , la trame du tissu) ne se contentait pas de surveiller les ateliers de tissage, il contrôlait la composition de la trame des tissus ( $\delta\iota\mu\iota\tau\alpha$ ,  $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\mu\iota\tau\alpha$ ), sur laquelle il avait son mot à dire; il devait exister non seulement dans la capitale, mais aussi en province. — D. A. Zakythinos, *Manuel II Paléologue et le Cardinal Isidore en Péloponnèse* (en grec), III, 45-69. G. Mercati avait admis que le futur cardinal, originaire du Péloponnèse, avait vécu à Monembasie comme moine, de

1409 à 1430 environ. Appuyé sur une analyse minutieuse des lettres attribuées à Isidore, le professeur Zakythinios conclut avec conviction que ce personnage fut archevêque de Monembasie avant de monter sur le siège de Kiev. Le silence du Synodicon et le fait qu'Isidore, higoumène de St-Démétrios à Byzance en 1434, n'est pas connu comme ancien dignitaire de Monembasie restent des objections assez fortes, malgré la démonstration qui n'apporte pas encore un document vraiment décisif, si bien conduite qu'elle soit. — N. A. Bees, *Fragments d'un chrysobulle du couvent de Lycousada (Thessalie)* (en français), III, 479-486. Édition du texte et datation : il aurait été émis vers 1339 par Andronic III Paléologue qui signe Angelos Doucas.

3. *Archéologie*. — A. Xyngopoulos, *Fleurs de lis françaises à Géraki et à Mystra* (en grec), II, 205-211. Leur provenance reste inexpliquée malgré tous les efforts d'identification des armoiries de famille auxquelles font allusion ces sculptures. — Georges A. Sotiriou, *Le château franc de Chloumoutsî et ses rapports avec Clarentsa* (en grec), II, 425-437. Brève histoire du château des Villehardouin et description des ruines, accompagnée de photographies. — Angélique Chatzémichalès, *Les broderies au fil d'or* (en grec), III, 447-498 et 32 photographies. Dans cet article très documenté sont recueillis tout d'abord les témoignages byzantins concernant les termes qui désignent les tissus brodés d'or (χρυσοκλαβαρικά, σφρατείνα, etc.). Puis une enquête intéressante montre la survivance des techniques anciennes dans l'artisanat des tissus grecs brodés de nos jours. — Anast. K. Orlandos, *L'église franque de Stymphalia* (en grec), III, 99-116. Après une étude archéologique des ruines de l'édifice, l'auteur résout l'incertitude de nombreux archéologues qui les ont aperçues, en identifiant ces restes avec le site de Zarakas, siège de l'ancienne abbaye cistercienne de Saracaz ou de Sacra, dans le diocèse de Corinthe, maintes fois mentionnée dans les chartes. — Georges Séphères, *Trois mois dans les monastères de Cappadoce* (en grec), III, 185-215, 50 photographies. Relation d'un voyage d'études aux églises rupestres de Cappadoce. — Eugène Dalleggio, *Aux confins de la Cappadoce*, I, 167-180, 16 planches photographiques. Remarques topographiques, d'après des notes de voyage, sur les localités de Cybistra-Héraclée, Ivriz, Sannabadae (Zanapa), Ambar Deressi, le mont Ardos.

Ces articles, auxquels nous bornerons notre énumération, ne sont qu'une petite partie du matériel littéraire, historique et artistique accumulé dans ces volumes. Ils prouvent avec éloquence que rien de ce qui touche la Grèce n'est étranger aux deux jubilaires qui la servent avec tant de compétence et de cœur.

J. DARROUZÈS.

*Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, in-4°, Alger, 1957. T. I, *Articles et conférences de Georges Marçais*, 261 pages, 99 fig. T. II, *Hommage à Georges Marçais*, 195 pages, 68 fig.

MARÇAIS (G.), *Algérie médiévale. Monuments et paysages historiques*, in-4°, 146 pages, 124 pl. en noir, 4 en couleurs, Alger, 1957.

La vocation scientifique de Georges Marçais présente une particularité peu ordinaire. Il se destinait à la peinture pour laquelle il avait des dispositions remarquables, lorsque son frère William, devenu un maître de l'orientalisme, l'aiguilla vers l'étude du monde musulman ancien d'Afrique du Nord. Il apprit l'arabe, l'histoire et l'archéologie, de manière à se familiariser avec une civilisation pour lui toute nouvelle. Il acquit bien vite une expérience qui lui permit, pendant plus de cinquante ans, de publier des études variées sur l'architecture, la décoration,



l'histoire, etc..., qu'il put résumer en une synthèse puissante, le *Manuel d'Archéologie Musulmane* en deux volumes (Paris, 1926-1937). Il l'a repris pour le mettre à jour et lui donner une forme définitive sous un titre nouveau : *L'architecture musulmane d'Occident* (Paris, 1954).

Ses collègues, amis et anciens élèves ont tenu à témoigner leur admiration pour une vie scientifique si bien remplie. Ils viennent de publier en deux tomes : 1<sup>o</sup> 21 articles et conférences de Georges Marçais sur des sujets très divers; 2<sup>o</sup> 19 études de collègues ou d'anciens élèves en hommage aux disciplines qui lui sont chères. En même temps, le Gouvernement Général de l'Algérie éditait un album, signé par lui et dans lequel il présente en un texte très bref les monuments et les paysages historiques de l'Algérie médiévale.

R. JANIN.

GOLVIN (L.), *Le Maghrib Central à l'époque des Zirides. Recherches d'Archéologie et d'Histoire*, in-4<sup>o</sup>, 259 pages, 23 figures dans le texte, 56 photos hors texte. Alger, 1957.

On dit couramment que l'Algérie n'a pas d'histoire proprement dite; c'est exact, mais ce l'est aussi pour la Tunisie et le Maroc. Cependant l'Algérie est plus complexe en raison de son morcellement compartimenté. On n'est encore que très imparfaitement renseigné sur son évolution pendant le Moyen Âge. L. Golvin, venu à l'histoire par l'archéologie, retrace la naissance, le développement et le déclin dès la dynastie des Zirides dans le Maghrib Central, c'est-à-dire l'Algérois et le Constantinois (x<sup>e</sup>-xii<sup>e</sup> siècles). C'est une suite de luttes incessantes contre des rivaux divers et finalement le passage du pouvoir à une autre dynastie. L'auteur ne se contente pas de décrire les événements, il s'efforce, d'après les données de l'histoire et de l'archéologie, de présenter un tableau aussi exact que possible des populations, de leur genre de vie et de leurs arts. Il n'a pu le faire qu'au prix de recherches et d'études particulièrement difficiles en raison de la pénurie des renseignements. Son œuvre en acquiert ainsi une valeur toute particulière.

R. JANIN.

*Eleven Years of Bible Bibliography. The Books Lists of the Society for Old Testament Study, 1946-1956*, edited by H. H. Rowley. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado (U. S. A.), 800 pages. Prix : \$ 7.50.

La « British Society for Old Testament Study » reprend la publication qu'elle avait commencée avant la seconde guerre mondiale d'une bibliographie annuelle des ouvrages concernant l'Ancien Testament parus durant l'année écoulée. Il a fallu d'abord combler la lacune depuis la fin des hostilités jusqu'à maintenant, et c'est pourquoi le volume qui paraît porte sur les onze années 1946-1956.

Le but de cette publication n'est pas de fournir une simple liste des ouvrages parus, ce qui serait déjà utile, mais de renseigner de la manière à la fois la plus adéquate et la plus succincte possible, sur leur objet et leur contenu, sur leur caractère, de recherche ou de vulgarisation, sur leur valeur ou portée critique. Chercheurs et bibliothécaires seront ainsi éclairés le plus rapidement possible sur la production la plus récente concernant le champ d'études en question, et satisfaits dans leur besoin fondamental de savoir si et en quoi l'ouvrage indiqué peut leur être utile.

Le présent volume a été réalisé sous l'impulsion et la direction de H. H. Rowley, professeur de langue et de littérature hébraïques à l'Université de Manchester



(Angleterre) avec la collaboration d'un grand nombre de savants de divers pays, dont les noms se trouvent indiqués respectivement en tête de chaque année, et rassemblés par ordre alphabétique à la fin du volume.

La bibliographie est distribuée par année en ce sens que l'année indiquée en tête d'une liste doit comprendre essentiellement tous les livres parus dans l'année précédente, en y ajoutant les livres de l'année en cours qui seraient déjà connus et, éventuellement, ceux des années antérieures qui auraient échappé aux précédentes recherches. Dans « chaque année » les ouvrages recensés sont groupés sous des rubriques telles que : *General, educational, history, texte and versions, archaeology, criticism, Exegese*, etc. A la fin du volume, des renvois sont faits à ces divers groupes.

Ces *Book Lists* ne comprennent pas les articles des Revues, qui les auraient trop alourdies. Du reste, pour se renseigner à leur sujet il y a l'*Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*.

Tels qu'ils sont, les *Eleven Years of Bible Bibliography* constituent une bibliographie de premier ordre; elle sera d'une aide très précieuse pour les scholars qui s'intéressent à l'Ancien Testament; elle sera également utile à tous ceux qui s'occupent des domaines avoisinants.

V. GRUMEL.

PUJOL (Clément), S. J., *De religiosis orientalibus ad normam vigentis juris*, in-8°, xx-590 p., Rome, Institut Pontifical Oriental, 1957. Prix : 4 000 livres.

Les Églises orientales catholiques possèdent presque toutes des religieux et des religieuses. Leurs règles s'inspiraient ordinairement de celles des Instituts latins tout en maintenant les traditions locales. En effet ces associations ne s'établirent qu'après le retour à l'unité et eurent tendance à se modeler sur les Ordres religieux occidentaux qui missionnaient dans le pays. La diversité de ces règles et parfois leur imprécision semblaient un obstacle au plein épanouissement de la vie religieuse. Rome, préoccupée de donner aux Églises orientales une organisation plus cohérente, ne pouvait négliger de s'occuper d'un moyen aussi efficace de sanctification. C'est pourquoi parut le 9 février 1952 le motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* où se trouvaient réunies les normes que devaient suivre désormais les religieux et religieuses des rites orientaux. Depuis lors certains détails restés en suspens ont été fournis par le motu proprio *Cleri sanctitati* du 15 août 1957 à propos des obligations et privilèges des clercs. Le but poursuivi a été de rendre aux Ordres religieux une plus grande régularité, les moines ayant dû en maints endroits assumer la direction des paroisses par manque de clergé séculier, ce qui avait naturellement une influence néfaste pour la régularité.

Ce document si important pour l'histoire de l'Église n'avait pas encore trouvé de commentateur. Le R. P. Cl. Pujol, S. J., professeur à l'Institut Pontifical Oriental, vient de combler cette lacune en publiant le présent ouvrage. Après une introduction nécessaire sur la nature de l'état religieux et son histoire brièvement résumée, l'auteur étudie en neuf chapitres, la plupart subdivisés en articles, tout ce que prescrit le nouveau droit canon oriental : érection et suppression d'un Ordre, d'une province ou d'une maison, gouvernement (supérieurs et confesseurs, administration des biens temporels), admission en religion (postulat, noviciat, profession), programme des études et ordinations, obligations et privilèges des religieux, passage d'un Ordre à un autre, sortie de la religion, renvoi des religieux. Le neuvième chapitre est consacré aux pieuses associations qui ne sont pas proprement religieuses tout en suivant des règles approuvées sous la direction des supérieurs. Les 231 canons qui constituent ce nouveau droit canon religieux

ne sont pas calqués sur ceux qui régissent les Occidentaux. Tout en suivant les mêmes principes généraux qui ne sauraient varier, ils s'adaptent aux différents rites et aux habitudes de la vie religieuse orientale. Chaque chapitre est documenté par des notes historiques propres à faire comprendre ce qui pourrait étonner un Occidental ou même un Oriental peu au courant de ce que fut la vie de ceux qui l'ont précédé dans la pratique des vertus évangéliques. Trois index (canons, noms, choses) terminent l'ouvrage, facilitant ainsi la consultation de ce travail si dense et si documenté. Des notes nombreuses accompagnent du reste le texte et donnent les références nécessaires. Cette étude est utile surtout aux Orientaux puisqu'elle est écrite principalement pour eux, mais les Occidentaux, surtout les canonistes, tireront le plus grand profit de sa lecture.

R. JANIN.

Νοταριακαὶ πράξεις Παξῶν διαφόρων νοταρίων τῶν ἐτῶν, 1650-1810, édités par Georges A. ΠÉΤΡΟΠΟΥΛΟΣ (Μνημεῖα μεταδυσαντινοῦ δικαίου. 2. Revue scientifique de l'École de Droit de l'Université d'Athènes, Supplément), in-8° λδ'-565 pages; Athènes, 1958.

Dans les divers domaines les Grecs cherchent à mieux connaître leur histoire à toutes les époques. Celle qui va de la chute de Constantinople à la guerre de l'Indépendance est peut-être la moins connue. La nation était alors plongée dans la servitude et n'avait ni le loisir ni la facilité de s'exprimer par l'écriture. Par contre les habitants des îles soumises à la République de Venise jouissaient d'une condition bien meilleure. C'est ainsi qu'ils pouvaient librement traiter leurs affaires et passer des contrats. Le présent volume en est un exemple. Dans la petite île de Paxos, située au sud de celle de Corfou et qui ne compte que 3 000 habitants en y comprenant sa voisine Antipaxos, il a été possible de trouver 629 actes notariaux de droit privé pendant une période d'un siècle et demi (1650-1810). Leur publication fournit des renseignements précis sur les habitudes de l'époque et sur les différentes formes de contrat. L'influence de Venise s'y fait naturellement sentir, non seulement au point de vue juridique, mais encore à celui de la langue qui emprunte bon nombre de termes, même d'usage courant, au dialecte de Venise. Ce qui fait l'intérêt d'un tel ouvrage pour les étrangers, c'est justement cette influence, jointe aux particularités linguistiques de l'île et aux noms de lieux. Il faut féliciter l'éditeur d'avoir pu débrouiller les différents textes dont l'orthographe fantaisiste n'était pas toujours l'élément le plus rebelle à une publication correcte.

R. JANIN.

## CHRONIQUE

### TRAITÉ D'ÉTUDES BYZANTINES

publié par Paul LEMERLE avec le concours de A. BATAILLE, A. DAIN, V. GRUMEL, R. GUILLAND, V. LAURENT et A. MIRAMBEL.

- I. *La Chronologie*, par V. GRUMEL, de l'Institut Français d'Études Byzantines. Paris, Presses Universitaires de France, 1958. In-4° carré, xii + 488 pages. Prix : 4 000 F.

Le « Traité d'Études Byzantines », dont cette Revue annonçait le projet en 1950, sous le titre alors adopté de « Manuel d'Études Byzantines », comportait un ordre de distribution des parties, qu'on espérait être aussi un ordre de publication, où la « Chronologie » venait en tête. En fait, ce fut la seconde partie, « Les papyrus », rédigée par A. Bataille, qui fut prête d'abord et parut la première (cf. *REB*, 1956, 284-285). Retardée par de longues et minutieuses recherches, la « Chronologie » vient seulement de sortir des presses.

Cet ouvrage étudie les modes et les procédés de datation employés dans les multiples sources intéressant l'histoire byzantine, ainsi que la manière de les interpréter et de les utiliser correctement. Il est divisé en trois parties.

Celle qui ouvre le volume est consacrée à l'*origine des ères mondiales* qui sont, avec l'indiction, la manière de dater la plus fréquemment employée dans ces sources. Le commencement du monde, diversement évalué par les chronographes, a donné lieu à diverses ères : il s'imposait d'indiquer les fondements de ces évaluations et les causes de cette diversité. A ce problème est apportée ici une réponse nouvelle.

La deuxième partie a pour titre : *Les cadres chronologiques*. Y sont traités en deux sections respectives : 1° Le temps dans l'année, en particulier ses divisions dans les divers calendriers d'Orient. 2° Les suites d'années, distribuées en suites fermées ou cycles (soit à fondement naturel : cycles solaires et cycles lunaires en liaison avec la fête de Pâques; soit d'ordre institutionnel ou conventionnel : olympiades, indictions, etc.) et en séries ouvertes ou ères, distinguées ici en ères de comput, ères civiles, ères religieuses.

La troisième partie est composée de tableaux chronologiques. Viennent en tête les tables indispensables de concordance générales des ères. N'y figurent point, parce qu'elles n'ont pas d'emploi à partir du iv<sup>e</sup> siècle, l'ère julienne et l'ère d'Africanus (dite ère mondaine d'Alexandrie dans Mas-Latrie); cette dernière, du reste, était faussement évaluée par écart d'une unité. Y figurent, par contre, l'ère de la fondation de Rome jusqu'en 580, l'ère protobyzantine, appellation toute nouvelle, jusqu'en 780 (ces deux dates ne signifient pas la cessation de l'emploi), l'ère arménienne à partir de 552, avec indication du premier jour de l'année, et l'ère géorgienne à partir de 781; ces deux dernières figurent pour la première fois dans des concordances générales. Les concurrents et réguliers ont été écartés, leur emploi étant inexistant comme indication chronologique chez les Byzantins. On trouvera du reste les concurrents respectifs de chaque année du

cycle solaire, occidental et byzantin, dans la seconde partie, aux pages 184 et 185. Quant aux cycles solaire, lunaire et pascal de 532 ans, employés comme moyens chronologiques tant en Orient qu'en Occident, il a été nécessaire, à cause de leur diversité dans les diverses ères, de construire une table de concordance spéciale de ces cycles dans les ères chrétienne-dionysienne, alexandrine et byzantine; elle va de 345 à 892, mais on peut l'utiliser pour les années antérieures ou suivantes en se servant de la différence de 532 ans ou de son multiple.

La table de correspondance de l'Hégire indique avec l'ère chrétienne le premier jour de chaque année musulmane avec le jour de semaine où il tombe, et le premier jour de chaque mois musulman pour chaque année musulmane. Un appendice donne le tableau des jours de semaine pour le début de chaque mois musulman.

A ces grands tableaux de concordance s'ajoutent un certain nombre de tableaux spéciaux concernant la correspondance de divers calendriers avec le calendrier julien, les datations axées sur la date pascalle, etc.; est à signaler, en raison de sa grande utilité, un calendrier perpétuel, de forme très simple, où, par deux points de rencontre successifs, sans aucun calcul, est obtenu le jour de semaine de n'importe quelle année après le Christ.

Viennent ensuite les calendriers des principales fêtes liturgiques des divers rites : byzantin comparé avec le latin, arménien, copte, syrien jacobite, syrien nestorien; puis les listes historiques, établies à partir de Dioclétien. Elles concernent : 1° Byzance : consuls, empereurs (avec tableaux généalogiques), préfets du prétoire, despotes; 2° la Perse, le Caucase, l'Islam; 3° les Slaves (Bulgares, Serbes, Russes); 4° l'Orient latin (22 listes); 5° l'Occident, en relation avec Byzance (15 listes); les grands sièges ecclésiastiques : Papes, patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Toutes ces séries ont été composées d'après les travaux les plus récents et avec le concours des spécialistes les plus qualifiés et chaque liste est munie de ses références.

L'ouvrage se termine par la nomenclature des *phénomènes naturels* pouvant servir à la précision et au contrôle des datations : éclipses solaires et lunaires de 285 à 1 500, comètes de 300 à 1462, tremblements de terre de 320 à 1467.

Malgré l'application de l'auteur, des fautes d'inattention sont restées dans le tirage définitif. Je signale les suivantes, dont les usagers voudront bien tenir compte : p. ix, l. 5 de l'Avant-propos, lire *chronographie* au lieu de *chronologie*; p. 92, l. 26, lire 24 mars au lieu de 25; p. 97, l. 14, lire *Grégoire II* au lieu de *Grégoire III*; avant-dernière ligne des références, lire 144 au lieu de 114; p. 451, l. 30, à corriger et compléter ainsi : Élie : 494 — août 516 (exilé), m. 29 juillet 518; p. 458, l. 6 et 11, lire 1800 au lieu de 800; p. 364, l. 3, lire *Xéné* au lieu de *Hélène*. Ce ne sont probablement pas les seules; que ceux qui en remarquent veuillent bien les signaler pour l'utilité commune.

V. GRUMEL.



## TABLE DES MATIÈRES

Dédicace .....	5
I. Le R. P. Salaville et l'Orient chrétien, par V. LAURENT.....	7
II. Bibliographie du R. P. Salaville, par G. NOWACK et R. JANIN .....	15

### I. — ARTICLES.

#### Théologie :

III. M. RICHARD, Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le monothélisme....	29
IV. A. WENGER, Un nouveau témoin de l'Assomption : une homélie attribuée à saint Germain de Constantinople.....	43

#### Liturgie et Hagiographie :

V. J. DARROUZÈS, Les calendriers byzantins en vers.....	59
VI. P. DUTHILLEUL, Les reliques de Clément de Rome.....	85
VII. F. HALKIN, Fragment d'une Passion ancienne de saint Sévérien....	99
VIII. G. JOUASSARD, Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens.....	104
IX. V. LAURENT, Le rituel de la proskomidie et le métropolite de Crète Élie.....	116
X. G. NOWACK, Un manuscrit hagiographique de l'ancien fonds du monastère du Prodrome (Serrès).....	143
XI. A. RAES, L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile....	158

#### Droit byzantin :

XII. B. BOTTE, Ὁ ΕΛΛΗΝΙΚΟΣ-ΚΑΝΟΝΙΣΜΟΣ.....	162
XIII. A. DAIN, Formules de « commission » pour un « nomikos » et un « exarchos ».....	166
XIV. I. DUJCEV, Le cartulaire A du monastère de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménéécée retrouvé.....	169

#### Histoire :

XV. A. C. DE VEER, Rome et la Bible arménienne d'Uscan d'après la correspondance de J.-B. van Neercassel.....	172
XVI. V. GRUMEL, Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constan- tinople .....	183
XVII. R. JANIN, L'Eglise latine à Thessalonique de 1204 à la conquête turque.....	206
XXVIII. R.-J. LOENERTZ, Jean V Paléologue à Venise (1370-1371).....	217

#### Archéologie et Philologie :

XIX. T. BERTELÉ, La Vergine aghiosoritissa nella numismatica bizan- tina .....	233
XX. E. DALLEGGIO D'ALESSIO, Une crypte paléochrétienne à Nicomédie.	235
XXI. ENRICA FOLLIERI, ΤΗΣ ΑΜΕΙΝΩ.....	237
XXII. S.-G. MERCATI, Sulla Madonna Skopiotissa.....	244

	Pages
XXIII. N. B. TOMADAKIS, <i>Invocations des hymnographes aux Muses et aux Saints pour obtenir l'inspiration</i> .....	250
Bibliographie.....	253
Chronique .....	293

## II. — BIBLIOGRAPHIE.

AMAND DE MENDIETA (Emmanuel), <i>Eustathius: Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron</i> .....	269
ANDRIOTÈS (N. P.), <i>La crase du groupe ου + ε dans le grec du moyen âge et moderne</i> .....	288
ANTONIADÈS (Sophie), <i>Ptochoprodromica</i> .....	288
AYOUTANTI (Aglaïa) et TILLYARD (H. J. W.), <i>The hymns of the Hirmologion</i> .....	278
BALOUT (Lionel), <i>Algérie préhistorique</i> .....	284
BASDRABELLÈS (J. K.), 'Ιστορικὰ ἀρχεῖα Μακεδονίας. Γ'. Ἀρχεῖον μονῆς Βλαττάδων.....	272
BÈÈS (N. A.), <i>Fragments d'un chrysobulle du couvent de Lycousada</i> .....	290
CANDAL (Em.), Joannes de Torquemada, O. P., <i>Oratio synodalis de Primatu</i> .....	277
CHATZEMICHALÈS (Angélique), <i>Les broderies en fil d'or</i> .....	289
CONSTANTINIDI-BIBIKOU (Hélène), <i>Documents concernant l'histoire byzantine déposés aux Archives nationales de France</i> .....	288
DALLEGGIO (E.), <i>Aux confins de la Cappadoce</i> .....	289
DÖLGER (Franz), <i>Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des h. Joannes von Damaskos</i> .....	256
DUJČEV (I.), voir Kristanov.	
<i>Festschrift W. Sas-Zaloziecky zum 60. Geburtstag</i> .....	285
GOLVIN (L.), <i>Le Maghrib central</i> .....	290
GRABAR (André), <i>L'iconoclisme byzantin. Dossier archéologique</i> .....	261
— <i>Ampoules de Terre Sainte</i> .....	265
GRUMEL (V.), <i>La Chronologie</i> .....	293
GUILLAND (R.), <i>Etudes byzantines. La disparition des courses</i> .....	288
HALKIN (François), <i>Bibliotheca hagiographica graeca</i> .....	259
HAMMERSCHMIT (Ernst), <i>Die koptische Gregoriosanaphora</i> .....	253
HÖEG (Carsten), TILLYARD (H. J. W.) et WELLESZ (Egon), <i>Monumenta musicae byzantinae. Transcripta</i> .....	278
HOFMANN (G.), <i>Orientalium documenta minora</i> .....	275
— <i>Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis: Acta latina Concilii Florentini</i> .....	276
HUNGER (Herbert), <i>Byzantinische Geistwelt von Konstantin des Grossen bis zum Fall Konstantinopels</i> .....	270
HUSSEY (J.-M.), <i>Le monde de Byzance</i> .....	287
KAWAM (René R.), <i>Romanos le Mélode: Le Christ Rédempteur</i> .....	255
KOTSONÈS (I.), 'Η κανονική ἀποψὶς τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων ...	280
— Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας .....	280
KRISTANOV (Cvetan) et DUJČEV (Ivan), <i>Les sciences naturelles en Bulgarie au moyen âge</i> .....	271
LAMPSIDÈS (U.), <i>La tradition manuscrite de la Chronique de Panaréto et l'édition de S. Lampros</i> .....	288
LEMARIÉ (Joseph), <i>La manifestation du Seigneur: la liturgie de Noël et de l'Épiphanie</i> .....	256
MANOUSSAKAS (M.), <i>Poèmes grecs de la Crucifixion du Christ</i> .....	288

	Pages
MARÇAIS (Georges), <i>Algérie médiévale. Monuments et paysages historiques...</i>	289
— voir <i>Mélanges d'histoire.</i>	
MARTINIANOS (Joachim), Ἡ Μοσχόπολις .....	272
MAUNOIR (Hubert du), <i>Maria. Etudes sur la Sainte Vierge</i> .....	268
MEGAS (George A.), <i>Greek calendar customs</i> .....	284
— <i>Le sujet du (roman) Callimaque et Chrysorrhoe</i> .....	288
<i>Mélanges d'histoire et d'archéologie musulmanes. I. Articles et conférences de</i>	
<i>Georges Marçais. II. Hommage à Georges Marçais</i> .....	289
<i>Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier</i> .....	287
ORLANDOS (A. K.), <i>L'église franque de Stympalia</i> .....	289
PÉTROPOULOS (Georges A.), Νοταριακαὶ πράξεις Παζῶν διαφόρων νοταρίων τῶν ἐτῶν 1650-1810 .....	292
PUJOL (Clément), <i>De religiosis orientalibus ad normam vigentis juris</i> .....	291
<i>Romanos le Mélode. Voir KAWAM.</i>	
ROWLEY (H. H.), <i>Eleven Years of Bible Bibliographie</i> .....	290
<i>Sakramental-Mystik der Ostkirche</i> .....	255
SÉPHÉRÈS (G.), <i>Trois mois dans les monastères de Cappadoce</i> .....	289
SIGALAS (A.), <i>Le rétablissement du texte du roman Belthandros et Chrysantza</i> ..	290
SMET (J.), <i>The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières</i> .....	274
SOTIRIOU (G. A.), <i>Le château franc de Chloumoutsi et ses rapports avec Cla-</i> <i>rentza</i> .....	289
SPANNEUT (Michel), <i>Le stoïcisme des Pères de l'Eglise</i> .....	267
SPIRIDAKÈS (G. K.), <i>L'office du mitotès d'après le Livre du Préfet de Léon</i> <i>le Sage</i> .....	288
TILLYARD (H. J. W.), voir AYOUTANTI.	
VERZONE (Paolo), <i>Quartadecima Regio</i> .....	285
WELLESZ, <i>The Akathistos Hymn</i> .....	278
XINGOPOULOS (A.), <i>Fleurs de lys françaises à Géraki et à Mystra</i> .....	289
ZAKYTHINOS (D. A.), <i>Manuel II Paléologue et le Cardinal Isidore en Pélopo-</i> <i>nèse</i> .....	288



## PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES BYZANTINES

8, Rue François 1<sup>er</sup>, PARIS (8<sup>e</sup>)

---

### ÉCHOS D'ORIENT

Tomes XXXVII (1938), XXXVIII (1939), XXXIX (1940-1942)

Pour la France : 2.500 francs le volume.

Pour l'Étranger : 6 dollars.

La série des volumes antérieurs I-XXXVI (1897-1937) est épuisée. Nous disposons de quelques volumes et de fascicules isolés.

---

### REVUE DES ÉTUDES BYZANTINES

CONTINUATION DES ÉCHOS D'ORIENT

Tome I à XVI (1958).

Pour la France : 2.000 francs le tome.

Pour l'Étranger : 5 dollars le tome.

---

### LE PATRIARCAT BYZANTIN

Série I. Les registes des Actes du Patriarcat byzantin : Les Actes des Patriarches, par V. Grumel :

Fasc. I (381-715). Prix : 5 dollars.

Fasc. II (715-1042). Prix : 9 dollars.

Fasc. III (1042-1206). *Épuisé.*

Ces trois fascicules ont obtenu le prix Schlumberger d'Histoire byzantine.

Le fascicule IV (1206-1310) est en préparation.

Série II. Corpus Notitiarum episcopatum Ecclesiae Orientalis graecae.

Fasc. I. Introduction, par E. Gerland. Prix : 3 dollars.

Fasc. II. Les listes conciliaires. I. Le synode de Constantinople de 394.

II. Le concile d'Éphèse (431), par E. Gerland et V. Laurent. *Épuisé.*

Fasc. III. Le Brigandage d'Éphèse (449) et le concile de Chalcédoine (451).

En préparation.

---

### ARCHIVES DE L'ORIENT CHRÉTIEN

1. Mémorial Louis Petit. Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines. In-8° raisin de xxviii-428 pages. Prix : 8 dollars.
2. V. LAURENT, Les bulles métriques dans la Sigillographie byzantine. Athènes 1932. In-8° de 269 pages. Prix : 5 dollars.
3. V. LAURENT, Le patriarche de Constantinople Jean XI Beccos (1275-1282). L'homme, l'œuvre, la doctrine. *En préparation.*
4. R. JANIN, Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique. In-8° de xxviii-483 pages avec 15 cartes et plans inédits. Prix : 4.000 francs.
5. A. WENGER, L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du vi<sup>e</sup> au x<sup>e</sup> siècle. Études et documents. Prix : 4.000 francs.



## LA GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUE DE L'EMPIRE BYZANTIN

1<sup>re</sup> partie : Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique.

Tome III : Les églises et les monastères, par R. JANIN.

In-8° jésus, xviii-610 pages, avec 4 cartes ou plans. — Prix : France : 4.500 francs. Étranger : 12 dollars.

---

## ŒUVRES COMPLÈTES DE GENNADE SCHOLARIOS

patriarche de Constantinople

publiées par L. PETIT, X. A. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE

Contenu : Œuvres oratoires. — Traités théologiques et philosophiques. — Traductions de saint Thomas d'Aquin. — Œuvres polémiques concernant le concile de Florence, le palamisme, et contre Pléthon. — Œuvres ascétiques, pastorales et liturgiques. — Lettres, grammaire, varia.

Huit volumes compacts de texte grec in-8°, pourvus chacun d'une introduction en français par M. Jugie. — Prix : 100 dollars.

---

## V. LAURENT

1° Documents de sigillographie byzantine : La collection Orghidan. — 1 volume in-4°, 342 pages, 70 planches (Bibliothèque byzantine, sous la direction de Paul Lemerle, série « Documents », t. I), Paris, Presses Universitaires de France — Prix : 4.000 francs.

2° La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa. Texte édité, traduit et commenté. In-8°, xii-247 pages (= Subsidia hagiographica, n° 29). Bruxelles. Société des Bollandistes. — Prix : 4 dollars.

3° La Vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa. In-8°, 187 pages (= Subsidia hagiographica, n° 31). *Ibidem*. — Prix : 4 dollars.

---

## R. JANIN

Les Églises orientales et les rites orientaux. — 4<sup>e</sup> édition, revue et mise à jour. Paris, Letouzey et Ané, 1955. In-8°, 548 pages et 8 planches. — Prix : 4.200 francs.

---

## V. GRUMEL

Chronologie (= *Traité d'études byzantines* sous la direction de Paul Lemerle, t. I), 1 volume in-4°, xii-488 pages. Paris, Presses Universitaires de France. — Prix : 4.000 francs.

On peut aussi se procurer au secrétariat les ouvrages suivants :

### **BIBLIOTHÈQUE HAGIORITIQUE**

par S. EUSTRATIADES

- IV. Complément aux catalogues de Vatopédi et de la Grande-Laure. —  
Prix : 5 dollars.
- V. Catalogue des manuscrits de la skite de Kavsokalivi (Athos). —  
Prix : 5 dollars.
- VI. La Théotokos dans l'hymnographie. — Prix : 3,30 dollars.
- VII-VIII. Theotokarion. — Prix : 9 dollars.
- IX. Hirmologion. — Prix : 7,70 dollars.

Ces ouvrages sont en grec, y compris les introductions et les notes.

*Les volumes I* (catalogue des manuscrits du couvent de Vatopédi) *et II-III* (catalogue des manuscrits de la Grande-Laure) *sont épuisés.*

---

### **S. GUICHARDAN, A. A.**

*Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Étude de théologie comparée.*  
Lyon, 1933. In-8°, 224 pages. — Prix : 1.000 francs.

---

### **E. ROUSSOS, A. A.**

*Lexikologion ekklesiastikou dikaïou triglosson*, Athènes, 1948.

I. Le droit byzantin. In-8° de viii-488 pages.

II. Le droit latin. In-8° de viii-223 pages.

En grec. L'équivalent français est ajouté aux termes grec et latin. — Prix des deux volumes : 8 dollars.